

259

ANNO VIII - LUGLIO-DICEMBRE 1946 - N. 3-4



# SALESIANUM

**RIVISTA TRIMESTRALE**

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI  
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO  
DI TORINO



DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - BAGNOLO PIEMONTE (CUNEO)

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (109)

*Spedizione in abbonamento postale.  
Gruppo 4°*

## SOMMARIO

ARTICOLI: La Confessione di devozione nella Scolastica pretridentina; Sac. Prof. VINCENZO MIANO, S. S., pag. 177. — Il fine primario del Matrimonio: Sac. Prof. VALENTINO PANZARASA, S. S., pag. 256. — Il Testamento del Signore alla luce della Tradizione; Sac. Prof. EUSEBIO M. VISMARA, S. S., pag. 284. — L'influsso del Concilio di Trento nell'istruzione religiosa del popolo italiano durante il cinquecento; D. L. CASTANO, pag. 299. — G. B. Vico e il processo contro «ateisti» napoletani (1688-1693); CARLO CAPPELLO, S. S., pag. 326.

RECENSIONI: — P. OTTO FALLER, S. J.: *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. M. Virginis*; D. Domenico Bertetto, pag. 343. — S. ROBERTUS CARD. BELLARMINUS: *Opera oratoria postuma*, vol. I, D. Gerolamo Luzi, pag. 344. — D. CIPRIANO VAGAGGINI, O. S. B.: *Maria nelle opere di Origene*; D. Domenico Bertetto, pag. 346. — FRANCISCUS TER HAAR, SS. R.: *Casus conscientiae*. - Vol. I: *De praeceptis huius aetatis peccandi occasionibus*. - Vol. II: *De praeceptis huius aetatis vitiis eorumque remediis*; D. Gerolamo Luzi, pag. 347. — BETTONI EFREM: *Duns Scoto*, Coll. «Maestri del Pensiero», La Scuola Editrice, Brescia; D. Vincenzo Miano, pag. 348. — SCIACCA M. F., *Reid*, Coll. «Maestri del pensiero», La Scuola Editrice, Brescia; D. Vincenzo Miano, pag. 351. — CHARMOT FRANCESCO, S. J.: *La dottrina spirituale degli uomini d'azione*; D. Vincenzo Miano, pag. 352. — P. HILDEBRANDUS HÖPPL, O. S. B.: *Introductio specialis in Vetus Testamentum*; D. Giorgio Castellino, pag. 353. — MICHELE FEDERICO SCIACCA: *Il problema di Dio e della Religione nella Filosofia attuale*; D. Luigi Bogliolo, pag. 353. — CARLO GIACON: *Scienze e Filosofia*; D. Luigi Bogliolo, pag. 354. — ALFREDO BIANCO: *Problemi fondamentali*; D. Emilio Fogliasso, pag. 355. — Abate JOUVE: *Le Domenicali di un parroco di campagna*; D. Gerolamo Luzi, pag. 356. — A. JUGE: *Prontuario di predicazione*; D. Gerolamo Luzi, pag. 356. — J. GUIBERT: *I doveri del Seminarista*; D. Gerolamo Luzi, pag. 357. — SCIACCA M. F.: *Pascal*, Coll. «I Maestri del pensiero», La Scuola Editrice, Brescia; Aristide Vesco, pag. 358. — *Le reliquie di S. Domenico*; D. Domenico Bertetto, pag. 360.

---

### ABBONAMENTO ANNUO A "SALESIANUM"

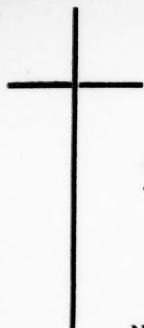
ITALIA L. 300 — ESTERO L. 400

OGNI FASCICOLO: ITALIA L. 90 — ESTERO L. 120

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo: Direzione *Salesianum* - Istituto Missionario Conti Rebaudengo - Piazza Conti Rebaudengo, 22 - TORINO.

Abbonamenti e cambi di indirizzo inviarli al seguente indirizzo: Società Editrice Internazionale - Corso Regina Margherita, 176 - Torino (109).





# Sac. Dott. GEROLAMO LUZI

Ordinario di Teologia Morale nel Pontificio Ateneo Salesiano

(† 7 dicembre 1946)

Nelle prime ore della vigilia dell'Immacolata tornava a Dio il Sacerdote Gerolamo Luzi, ordinario di Teologia Morale nel Pontificio Ateneo Salesiano. Nel breve periodo di questi ultimi anni lo hanno preceduto il compianto don Eusebio Vismara, Primo Decano della Facoltà di Teologia, don Alessio Barberis, già ordinario di Dogmatica, don Alberto Caviglia, membro della Deputazione di Storia Patria, e don Giovanni Grosso, notissimo nel campo della musica sacra. Così il lutto è tornato ripetutamente a velare di mestizia l'attività del nostro giovane Ateneo che ha dovuto forzare i suoi primi passi attraverso gli anni difficili della guerra, ed ora riprendeva con rinnovato ardore la vita nella restaurata sede di Torino, tanto danneggiata durante la guerra.

Entrato nella Famiglia di San Giovanni Bosco dopo gli studi ginnasiali nel Seminario di Fano, don Luzi conseguiva più tardi la laurea in Teologia presso la Pontificia Università Gregoriana nel 1929. Dopo avere insegnato in vari studenti teologici regolari, veniva chiamato dai Superiori a coprire la cattedra di Teologia Morale nel nostro Ateneo Pontificio, dove insegnò anche Pastorale, Catechetica, Eloquenza Sacra, e tenne corsi regolari di Magistero Sociale Ecclesiastico.

Nel pieno vigore delle forze, e nello slancio più ardente di attività scientifica e di ministero e apostolato sociale, all'età di soli 42 anni veniva arrestato da morbo fatale, che lo portò alla tomba nel breve giro di tre giorni di crisi sempre più allarmanti fino alla finale catastrofe. E' spirato serenamente munito di tutti i sacri conforti della Religione.

Guardando alla sua fecondissima, e ancora tanto promettente capacità e attività, ci viene spontanea alla mente la mesta parola del Profeta: *Dum adhuc ordire succidit me!* Ma considerando la pienezza della giornata vissuta dal compianto don Luzi, sentiamo che è più vera l'altra parola che riconosce in lui compiuta la sua missione sulla terra: *Brevi vivens tempore explevit tempora multa.* E ci è di tanto conforto la candida confessione, che nella sua ingenua umiltà, lui stesso non credette temerario di fare al suo Superiore di fronte alla morte: Ho lavorato molto, ma posso dire che ho lavorato sempre per la gloria di Dio!

E per la gloria di Dio don Luzi ha lavorato amando la Chiesa, e servendo la Chiesa: *Dilexit Ecclesiam!* E della Chiesa don Luzi amò la Fede, che visse eroica, e predicò intrepido, in molte provincie d'Italia. Della Chiesa amò la vitalità della Grazia, che sviluppò in sé e rigenerò e moltiplicò negli altri. Della Chiesa amò particolarmente la Gerarchia: che servì con parola fervida, efficace, quanto potè, nei Vescovi, e soprattutto nel Papa: di cui s'era fatto una missione di essere l'altoparlante vivente, e che amò come la pupilla degli occhi suoi.

I capitoli della vita di don Luzi si chiamano: insegnamento, predicazione,

conferenze, confessioni. Ma di tutto molto, moltissimo: e tutto con la più ardente passione e dedizione coscienziosa. Dovunque rivelava la sua intelligenza limpida e pronta, giudizio illuminato e solido, una memoria tenacissima, una volontà costante e metodica che non dava inizio se non a quello che perseguiva fino a compimento perfetto. Plastica e pastosa la padronanza della lingua, facondo e incisivo, spesso addirittura solenne e maestoso il suo dire, caldo non meno di foga oratoria che di purissimo zelo.

Anche come pubblicista don Luzi si era particolarmente distinto, soprattutto nel movimento catechistico come geniale e indefesso direttore di « Catechesi ». Inoltre, profondamente e cattolicamente compreso dell'importanza della questione sociale, si era occupato con vera passione del problema, e seppe sviluppare in senso pratico la sua tenace attività di studio e d'insegnamento universitario dei documenti pontifici in materia. Così è che per anni egli tenne nel nostro Ateneo, oltre a corsi liberi speciali, anche una cattedra permanente di Magistero Sociale Ecclesiastico. Ne derivò in bel volume una sintesi del pensiero sociale cattolico « Cristo nel mondo del lavoro ». Collaborò, oltre che nell'« Osservatore Romano », e nel quotidiano cattolico « L'Italia », e nelle collane « Labor » e « Lux » con vari geniali efficaci opuscoli, anche nelle varie riviste ecclesiastiche: « La Palestra del Clero », « Perfice Munus » e nel nostro « Salesianum » ecc. Scrisse pure di Omiletica, Pastorale, Ascetica.

Come figura morale, dobbiamo ricordare la sua straordinaria e infaticabile *laboriosità*: ordinata, metodica, sacrificata, umile e costante, e soprattutto santificata secondo la preziosa sua dichiarazione, già ricordata. Notissima di lui l'assoluta *maturità morale* e l'*equilibrio mirabilmente perfetto* di giudizio e di senso pratico, soprattutto nel delicato ufficio di direzione e di governo delle anime. Come pure nel tono di una squisita *umanità* non irrigidita da alcuna posa dottrinale anche comunicando o trattando in base alla più solida dottrina. Nominiamo almeno la sua quasi infantile *bonarietà*: la quale faceva non minore contrasto con la sua massiccia corporatura, che con la altrettanto maschia maturità della sua figura morale. Nelle conversazioni e dispute — anche pubbliche — egli sapeva invidiabilmente congiungere la tangibile carità verso le persone, e l'inflessibile rispetto e amore della verità. La sua sacerdotale e liliale purezza è riconosciuta da quanti lo conobbero, ed è attestata da parenti e da estranei con ammirazione. Infine la sua *fortezza morale*, particolarmente rivelata di fronte alla morte. Dopo un attimo di commozione, alla prima intuizione della fine ormai prossima — quasi spontaneo grido della natura: *Transeat, Pater, a me calix iste*, don Luzi attese serenissimo per quasi un triduo il suo passaggio da questo mondo al Padre. E, mentre l'ultima notte volle che un confratello gli recitasse il Breviario per Completorio, lui — che solo ascoltava — ai responsori raccolse con estremo sforzo le ultime energie e pronunciò, come Gesù in croce: *Commendo spiritum meum, ... commendo spiritum meum!*

Don Luzi è tramontato come un disco solare tutto rosso e ancora tutto infuocato che piomba come di colpo all'orizzonte. Non si è spento, ma — temporaneamente eclissato ai nostri sguardi in lutto — è passato a risplendere e a illuminare altri mondi: i mondi celesti dell'eternità beata.

# LA CONFESSIONE DI DEVOZIONE NELLA SCOLASTICA PRETRIDENTINA

## INTRODUZIONE

Grande interesse ha destato in questi ultimi anni l'approfondimento speculativo della pratica della confessione di devozione (*Andachtsbeichte*, *Confession de devotion*) (1).

Si chiama così la confessione che non si è obbligati a fare per diritto divino, come nel caso del peccato mortale non ancora debitamente sottoposto alle chiavi della Chiesa; in concreto quindi essa comprende la confessione dei peccati veniali e dei mortali già sacramentalmente assolti: confessione che si pratica con una frequenza o periodicità variabile (2).

L'attenzione, come è naturale, non è più sulla liceità di una tale pratica, quanto sulla sua opportunità e utilità, sui motivi cioè che hanno indotto la Chiesa a sanzionare nel Codice di D. C. la pratica della confessione frequente per alcune categorie di persone e a inculcarla a tutti i fedeli.

Abituati come siamo a questa pratica, noi non riusciamo a persuaderci come nella vita dei santi dell'antichità cristiana non si parli di confessione

(1) Cfr. ad es. PH. SCHARSCH O.M.I., *Die Devotionsbeichte. Die Tilgung der lässlichen Sünden in der heiligen Beichte*, Leipzig, 1922 (\*); V. KATREIN, *Die lässliche Sünde und die Mittel zu ihrer Verhütung*, Freiburg i. Br. 1926; BOCCARDO LUIGI, *Confessione e direzione*, P. I. *Il Figlio Spirituale*, Torino, 1931 (\*); JORET O. P., *Aux sources de l'eau vive, les sacrements de l'Eucharistie et de la Pénitence*, Paris, 1935; F. ZIMMERMANN, *Lässliche Sünde und Andachtsbeichte*, Innsbruck, 1935; H. L., *Observations et remarques sur la Confession fréquente*, *Rev. d'Ascét. et de Myst.* II (1921), pagg. 58-62; E. MERSCH, *Pour la confession fréquente*, « *Nouvelle Rev. Théolog.* », 1928, pagg. 409-13; A. DE BOISSIEN O. P., *La grace sacramentelle du sacrement de pénitence*, XIX (1928-29) pagg. 654-61; N. N., *De munere frequentis confessionis in opere sanctificationis*, *Collationes Brugenses*, XXXV, pagg. 242-8; B. ACKEN S. I., *Die Oftere Andachts und Devotionsbeichte*, *Theol.-praktische Quartalschrift*, 1927, pagg. 243-50; Jo. BEUMER S. I., *Lässliche Sünde und Andachtsbeichte*, *Scholastik* 1936, pagg. 243-50; vari studi di I. PINSK, Fr. X. HECHT, A. WEIL, W. RAUCH in *Liturgisches Leben*, 1935 e 1936; R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *La confessione sacramentale. Vita cristiana*, VIII, pagg. 5-19.

(2) Noi tratteremo in primo luogo la questione della obbligatorietà della confessione annuale, nel caso in cui non si siano commessi peccati mortali.

da loro frequentata: il Padre Bainvel faceva nel 1920 questa osservazione (3): « Il serait étrange que, durant des siècles, le sacrement de pénitence ait été réservé aux grands coupables, j'allais dire aux grands criminels, alors que les âmes les plus délicates, avaient un sens si aigu du péché de leurs propres fautes. Etrange aussi que l'Eglise, si soucieuse de la pureté de ses enfants, si attentive à ne remettre l'Eucharistie que dans des cœurs bien préparés, n'ait pas usé de ce grand moyen de purification que lui fournissait le sacrement de pénitence. On nous fait remarquer, et avec raison, qu'il n'est pas question de confession dans la vie des saints de l'antiquité ecclésiastique. La raison de ce silence ne serait-elle pas qu'il n'y a pas à dire ce qui va de soi, et que l'usage du sacrement de pénitence allait de soi dans la confession et l'absolution liturgiques? ».

Eppure bisogna sinceramente riconoscere che la disciplina e la prassi del sacramento del perdono si sono radicalmente modificate nel corso dei secoli. È spontaneo perciò il chiedersi i motivi della prassi attuale e le ragioni che hanno presieduto allo sviluppo storico che i fatti incontestabilmente ci presentano. Sia dal lato storico, come da quello speculativo la questione però è assai complessa.

Speculativamente il punto da chiarire è come si giustifica la confessione di devozione, quale sacramento, nel confronto con gli altri mezzi sacramentali e non sacramentali che abbiamo per ottenere gli effetti che da essa si attendono. Questi effetti, nota il Padre K. Rahner in un articolo molto pensato dalla *Zeitschrift f. Ascese und Mystik* (4) si possono ridurre a tre: direzione spirituale, perdono dei peccati, accrescimento della grazia. La direzione spirituale non è però connessa di per sé con il sacramento della penitenza potendosi dare fuori del sacramento ed anche da un non sacerdote come dimostra la pratica monastica plurisecolare. Il perdono dei peccati veniali si può ottenere in tanti altri modi, ed anzi speculativamente può presentare difficoltà lo spiegare come questi peccati veniali, e più ancora i peccati già rimessi, possano essere oggetto dell'assoluzione. L'accrescimento della grazia, infine, è opera di tutti i sacramenti dei vivi ed è l'effetto proprio del sacramento dell'Eucarestia destinato appunto a conservare e sviluppare in noi la vita divina.

L'unica giustificazione che regge è ricorrere alla natura ed indole propria di questo sacramento, alla grazia sacramentale che esso significa e produce. « In dieser spezifischen Eigenart der Beichte gegenüber andern sündentilgenden Akten der geistlichen Menschen muss also der sinngebende Grund liegen, der die Andachtsbeichte und ihre häufige asketische Benützung rechtfertigt ».

(3) *Récherches de Science religieuse*, 1920, pag. 210.

(4) R. RAHNER, *Von Sinn der häufigen Andachtsbeicht*, *Z. f. Asz. u. M.*, IX (1929), pagg. 323-36.



Resta perciò da chiarire quale sia questa peculiarità e quale la sua grazia sacramentale.

Dal lato storico lo sviluppo della confessione di devozione è connesso con tutta la teologia e la disciplina di questo sacramento nei diversi periodi, e quindi legato ad una quantità di problemi ben difficile a districare, anche per la mancanza di documenti che facciano luce come sarebbe necessario.

Noi siamo andati perciò dal desiderio di studiare lo sviluppo storico, fin dalle origini, della confessione di devozione, restringendo sempre più il nostro campo fino al tema enunziato: La Confessione di devozione nella Scolastica Pretridentina. Crediamo però che il tema così ristretto non sia privo di un certo interesse. La Scolastica, già avanti al Concilio di Trento, era arrivata, soprattutto per mezzo di S. Tommaso e della sua Scuola, a conclusioni definitive riguardo al Sacramento della Penitenza che il grande Concilio, nella luce delle controversie contro i Novatori, non farà che sanzionare.

Non neghiamo con ciò che lo studio della Scolastica post-tridentina abbia un interesse suo proprio, anzi volentieri riconosciamo che la nostra questione è stata fatta oggetto speciale di studio in tale periodo, mentre prima del Concilio di Trento, se si eccettuano gli autori quasi contemporanei al Concilio, si presenta come questione collaterale. In questo ci accordiamo col Padre Io. Beumer S. J. il quale nel 1938 ha scritto in *Scholastik* (5): « Das Problem ist nicht so sehr die Tatsache dass in Sakrament der Busse die lässlichen Sünden angeklagt und vergeben werden können; das ist, wie man auch heute allmählich einsieht durch die Praxis der Kirche entschieden; sondern vielmehr, wie diese Tatsache und der Wert einer derartigen Sündenvergebung spekulativ gerechtfertigt und erklärt werden kann. Und gerade hierin hat die Scholastik nach der Konzil von Trient besonders in 16. und 17. Jahrhundert Bedeutendes geleistet und Lösungen geboten, die zwar vielleicht nicht immer Entgültiges darstellen, die aber auch heute noch berücksichtigt werden müssen ».

Il Beumer stesso nell'articolo citato ed in un altro che ha fatto seguire al primo sulla medesima rivista (6) riconosce l'importanza di uno studio della Scolastica pretridentina a riguardo della confessione di devozione,

(5) « *Die spekulative Durchdringung der Andachtsbeichte in der nachtridentinischen Scholastik* ». *Scholastik*, XIII (1938), pagg. 72-86.

(6) *Die Andachtsbeichte in der Hochscholastik*, *Scholastik*, XIV (1939), pagg. 50-74. L'inquisizione è ristretta ai principali autori ed è distinta in quattro punti: 1. Die Bewertung der Andachtsbeichte; 2. Die Verpflichtung zum Bekenntnis der lässlichen Sünden; 3. Die Erklärung des Werkes und Wirksamkeit der Andachtsbeichte; 4. Die Widerholungsbeichte.

Notiamo che questi due studi del Beumer ci sono caduti sotto gli occhi dopo che avevamo già steso il nostro lavoro, anzi le nostre ricerche su questo argomento erano già state condotte innanzi, prima del 1936.

sia per gli influssi esercitati sulla Teologia nei secoli successivi, sia perchè tale studio, finora trascurato, serve ad illuminare la teoria generale del sacramento in questo periodo.

Non ci nascondiamo la difficoltà che la nostra ricerca, connessa com'è con tante altre questioni storiche dibattute, offre allo studioso, ed è perciò che presentiamo i modesti risultati da noi ottenuti colla speranza che altri con maggior lena li approfondisca e completi.

## I.

### OBBLIGATORIETÀ DELLA PENITENZA SACRAMENTALE FUORI DEL CASO DEL PECCATO MORTALE

Per determinare meglio storicamente l'ambito della confessione di devozione, è necessario incominciare ad esaminare se c'è obbligo di accostarsi al sacramento della penitenza in alcuni casi particolari.

1. - In S. ISIDORO DI SIVIGLIA († 636) troviamo anzitutto un principio che, attraverso le collezioni canoniche, avrà un grande influsso sulla teologia medioevale. Nel libro II, c. 17 dell'opera, parlando della penitenza, afferma che tutti indistintamente hanno bisogno di usare di questo rimedio offerto da Dio e amministrato dalla Chiesa.

« Poenitentiae remedium Ecclesia Catholica in spe indulgentiae fidenter alligat exercendum... Cuius remedii egere se cuncti agnoscere debent pro quotidianis humanae fragilitatis excessibus sine quibus in hac vita esse non possumus: horum dumtaxat dignitate servata, ita ut a sacerdotibus et levitis, Deo tantum teste, fiat; coeteris vero ante stante coram Deo solemniter sacerdote, ut hoc tegat fructuosa confessio quod temerarius appetitus aut ignorantiae notatur contraxisse neglectus ». (M. L., 83, 802).

Ricordiamo che nella antica prassi ecclesiastica ciò che c'era di più vistoso nell'amministrazione del sacramento era appunto l'imposizione della penitenza: noi quindi incliniamo a credere che il « remedium » che il santo Dottore giudica necessario per tutti almeno una volta in vita, sia il sacramento della penitenza. Una conferma si può avere nel racconto della morte di Isidoro fatto dal suo diacono Redemptus: è portato in Chiesa « iuxta altaris cancellum »; due vescovi gli impongono il cilicio, egli fa la sua confessione — generica è vero, e più fatta a Dio che ai vescovi presenti — quindi riceve la Comunione eucaristica che è anche il segno della comunione ecclesiastica (1).

Su questa idea di S. Isidoro influisce forse la sua opinione sui peccati

(1) *Redempti epistola de transitu Beati Isidori*. - SILVA-TARUCA, *Fontes Historiae Ecclesiasticae Mediaevi*, Romae, 1930, n. 115, pag. 124-125; M. L., 81, 30.

veniali che, accumulandosi, fanno come un peccato grave: « multa enim levia unum grande efficiunt, sicut solent de parvis et minutis guttis immensa flumina crescere » (*Sent.*, l. II, c. 18; M. L., 83, 620 (2)).

L'idea dell'obbligatorietà universale della penitenza sacramentale si ritrova nel IX secolo presso TEODOLFO D'ORLEANS († 821) che afferma doversi tutti confessare degli otto vizi capitali, « sine quibus vix ullus inveniri potest » (*Capitulare XXXI*; M. L., 105, 201); presso RABANO MAURO († 856) che riporta testualmente le parole di Isidoro (*De Cleric. Institut.*, c. 29; M. L., 107, 341).

Ecco perchè REGINONE, abate di Prum († 915) prescrive indistintamente per tutti la confessione in principio di Quaresima:

« Non solum autem ille qui mortale aliquid commisit, sed etiam omnis homo quicumque se recognoscit immaculatam Christi tunicam quam in Baptismo accepit, peccati macula polluisse ad proprium sacerdotem festinet et cum purificatione mentis omnes transgressionem omniaque peccata quibus Dei offensam se incurrisse meminit, humiliter confiteatur et quidquid ei a sacerdote iniunctum fuerit... ». (*De ecclesiasticis disciplinis*, l. I; M. L., 132, 245).

Si noti però che parola mortale in questo testo potrebbe essere intesa nel senso di capitale.

BURCARDO DI WORMS († 1023), al principio del secolo XI, trascriverà questa prescrizione nella sua collezione canonica (*Decret. Libri 20, Lib. XIX, De poenit.* c. 2; M. L., 140, 950).

2. - Crediamo che sia questa l'origine storica della teoria che riteneva essere la confessione annuale obbligatoria anche per coloro che non avessero commesso durante l'anno dei peccati mortali: dottrina quasi comune nel secolo XIII, specialmente dopo il Decreto del 1215 « Omnis utriusque sexus »; ma ormai il motivo per cui si ritiene obbligatoria questa confessione sacramentale è la prescrizione ecclesiastica.

Già ALANO DI LILLA († 1202) consigliava in questo caso (confessione pasquale per chi è reo soltanto di peccati veniali) di presentarsi al sacerdote.

Così anche PREPOSITINO († 1210) nella sua *Somma Teologica* inedita (3).

« Ne regulam ecclesiasticae institutionis praetermittere videatur, dicens sacerdoti se nullius peccati conscius sibi esse, sed quia in multis offendimus omnes et iustus septies cadit in die, se miserum et peccatorem dicat, poscens a sacerdote alicuius satisfactionis iniunctionem, qua purgentur peccata etsi non aperta, tamen occulta et quae sint. Si autem ea nulla purgentur peccata cum nulla sint,

(2) Quest'opinione che si ritrova anche in S. GREGORIO MAGNO (*Reg. Past.* III, 33; M. L., 77, 116) e S. CESARIO DI ARLES (*Sermo* 104 e *Sermo* 22, 6; M. L., 39, 1803) ha la sua origine forse in una lettera di S. AGOSTINO, in uno dei tanti passi dove parla della « Poenitentia bonorum et humilium fidelium pene cotidiana in qua pectora tundimus dicentes: Dimitte nobis debita nostra... ». Oggetto di questa penitenza sono « ...illa quae humanae fragilitati, quamvis parva, tamen crebra subrepunt: quae si collecta contra nos fuerint, ita nos gravabunt et oppriment sicut unum aliquod grande peccatum ». (*Epist.* 265, 8; M. L., 33, 1089).

(3) ERICUS AB HOSZUFALU O. M. C., *De obligatione confitendi apud Theologos et Canonistas inde a Gratiano et Petro Lombardo usque ad Concilium Lateranense IV. Studium iuridico-historicum*. Estudis franciscans, XLVII, pag. 394-456.



tamen satisfactio ad maioris coronae meritum valebit... » (*Liber Poeniten.* M. L., 210, 299).

GUGLIELMO D'AUXERRE († 1232) dichiara che quando viene il tempo della confessione annuale colui che ha commesso solo dei peccati veniali è obbligato a confessarsi « propter bonum oboedientiae » (al precetto ecclesiastico) e « propter bonum veritatis » (in quanto interrogato dal prudente confessore è tenuto a dichiarare di essere caduto in certi peccati veniali) (*Summa Aurea*, Lib. IV, tract. 6, c. 7, q. 1; Parigi, 1514, fol. 37, col. 3).

L'ALENSE († 1245) ritiene addirittura obbligatoria « ex institutione Ecclesiae » la confessione annuale anche per coloro che non avessero commesso neppure dei peccati veniali! In questo caso si dovrebbero accusare i peccati veniali della vita passata o fare una confessione generica. A questo proposito egli scioglie un'obiezione che incontreremo ripetuta spesso in seguito :

« Qua ratione tenetur homo ad confessionem unius venialis, alterius et ita omnium. Dicendum quod non sequitur, quia multis modis fit remissio venialium : videlicet oratione dominica, tunctione pectoris et aspersione aquae benedictae et multis aliis modis; unde non tenetur quis nisi ad confessionem eorum quorum recordatur, nec est offensa in horum oblivione nisi forte venialis » (*Pars IV*, q. 18, M. 4, a. 1; Colonia, 1622, pag. 568).

Anche S. BONAVENTURA († 1274) insegna che la confessione annuale è obbligatoria per tutti e le ragioni che porta sono : 1) *universalis indigentia*; 2) *sacrae Communionis reverentia*; 3) *discretio dominici gregis*. *Universalis indigentia*, in quanto nessuno va esente da peccati veniali; ma se qualcuno però lo fosse, non sarebbe per quell'anno tenuto alla confessione (*In IV Sentent.* Dist. XVII, pars 2, a. 1, q. 11. Ediz. Quaracchi, Tomo IV, pag. 349).

S. TOMMASO († 1274) invece fin dall'epoca del Commento alle Sentenze si dichiara contrario a quest'obbligo per il motivo che il precetto ecclesiastico è dato solo per fissare un tempo a coloro che hanno, per altro motivo, necessità di confessarsi (*IV, Dist. XVI*, q. 2, a. 2, sol. 3 ad III). Tuttavia egli, per venire incontro al bisogno che hanno i prelati di conoscere i propri sudditi, prescrive a chi fosse reo soltanto di peccati veniali di presentarsi al proprio sacerdote dichiarando la propria condizione.

3. - Ma anche nella Scuola Tomista si ritorna all'opinione tradizionale : non solo UGO RIPELIN di STRASBURGO († 1268) (*Compendium Theologicae veritatis*, pars VI, c. 33; inter opera Sancti Alberti Magni. Ediz. Vivès, Tomo XXXIV, p. 229) dichiara obbligatoria per tutti la confessione annuale « ratione statuti », ma anche GIOVANNI DI FRIBURGO († 1314) (*Summa Confessorum*, Lib. III, tit. 34, *Rubricella de confessione venialium*, q. 149-150, Ediz. Chaluby, 1517) e PETRUS DE PALUDE († 1342) (*In IV Dist.* XVI, q. 1, a. 2, concl. 1, Parigi, 1514, fol. 74, col. 1) ritengono come più sicura questa opinione. L'ultimo autore citato però non deriva l'obbligo dal Decreto « *Omnis utriusque* » (*Dist. XVII*, q. 2, a. 4, concl. 2; *ibid.*, fol. 79, col. 2).

La confessione annuale in tale caso è prescritta da RANIERI DI PISA († 1351) (*Pantheologia*, Lugduni, 1670, Tom. I, *Rubrica Confessio*, c. X), da DIONIGI IL CERTOSINO († 1471) (*In IV, Dist. XVI*, q. 1; Tornaci, 1904, pag. 432 e sg.). S. ANTONINO DI FIRENZE († 1459) si contenta di ricordare questa opinione (*Summa Theologica*, pars III, tit. 14, c. 19; Veronae 1740, col. 787).

4. - I Tomisti del secolo XVI sono invece concordi nel non ritenere obbligatoria la confessione annuale per i peccati veniali.

Il CAIETANO († 1534) dice: « Licet prima opinio sit tutior, secunda tamen (quella che esonera) est verior; immo sola vera »; e trova di ciò una conferma nella Clementina *De Statu Monachorum* « Ne in Agro Dominico », « ubi menstrua confessio nigris monachis imponitur absque explicatione materiae. Non enim dicitur quod confiteantur omnia peccata sua, ut ex hoc intelligatur adstringi illos etiam si mortali peccato careant, ad confessionem semel in mense (*In tertiam partem Summae Theologicae. Quaestiones de Sacramentis*. Romae, Editio Leonina, pag. 347).

Un motivo diverso è dato da FRANCESCO VITORIA († 1546) ed è che il decreto « Omnis utriusque Sexus » prescrive di fare la confessione proprio sacerdoti, mentre i peccati veniali possono essere confessati a chiunque: « Circa venialia non est proprius sacerdos, nam quilibet potest ea confiteri cui voluerit... » (*Summa Sacramentorum...* Reportata a F. Thoma a Chaves, n. 129; Venetiis, 1590).

MELCHIOR CANO († 1560) afferma essere opinione comune dei teologi che non vi sia obbligo « ex praecepto Ecclesiae » di confessare i peccati veniali almeno una volta all'anno; la stessa Clementina non impone ai monaci neri la confessione mensile sub gravi, come dimostrano le sanzioni annesse (*Relectio de sacramento Poenitentiae*, Pars VI, ad VII. Opera, Patavii 1714).

DOMENICO SOTO († 1560) porta questi argomenti in favore della sentenza di S. Tommaso: 1) non siamo tenuti nè per diritto divino, nè per diritto pontificio...; 2) la Chiesa non può mutare la materia dei sacramenti...; 3) un precetto della Chiesa in questo campo non può che confermare il fine a cui tende, per l'istituzione divina, il Sacramento della Penitenza e cioè l'infusione della grazia; 4) perchè altrimenti chi ha un peccato mortale insieme coi veniali sarebbe in miglior condizione di colui che ha solo dei peccati veniali, perchè non sarebbe obbligato a confessarli; 5) la pena del Canone « Omnis Utriusque » è così grave che non si può credere che sia comminata per aver trascurato la confessione dei veniali; 6) « Accedit postremo magnum argumentum, quod cum praeter remedium iuris divini ad delendum venialia, quod est charitatis fervidus actus, ut supra expositum est, Ecclesia instituerit multa alia ad id remedia, ut aquam lustralem, benedictionem episcopalem, etc..., indicium est quod neminem voluerit ad venialium confessionem coercere ».

Riguardo alla confessione mensile prescritta ai monaci dalla Clementina « In Agro Dominico », riportata l'opinione del Caietano che, come

sappiamo, ritiene che si tratti di un obbligo grave per i religiosi, il Soto così prosegue: « Neutiquam tamen crediderim teneri, saltem sub peccato mortali, de venialibus; esset enim nimium rigida lex quae venialium confessionem sub mortali cuiquam iniungeret ». Egli crede che la suddetta Clementina si riferisca perciò al caso dei peccati mortali ed in genere ritiene che il Papa non possa obbligare alla confessione dei veniali: ci si può obbligare con voto, voto però questo da sconsigliare (*In IV Sent., Dist. XVIII, q. 1, a. 3. Lovanii, 1573, pag. 469*).

5. - Nella scuola Francescana, RICCARDO DI MIDDLETON († 1307/1308) ritiene che per adempiere il precetto ecclesiastico basta confessare i peccati veniali al proprio sacerdote, ma che non sia necessaria la penitenza interiore (*In IV, Dist. XVI, a. 5, q. 1; Brixiae, 1591, pag. 235*); SCOTO († 1308) invece afferma che il precetto della confessione annuale non obbliga coloro che hanno commesso solamente peccati veniali « quia simpliciter non cadunt sub illo quo ibi dicitur omnia peccata sua », « nec in hoc specificavit praeceptum de confessione, quia ipsa utitur de sacramento poenitentiae tamquam tabula secunda contra naufragium, quod non est in venialibus » (*Ox. I. IV, Dist. 8, p. 3, n. 24. Ediz. Vivès, t. XVII, p. 557*).

FRANCESCO DE MAYRONIS († 1325) pensa che, quantunque i peccati veniali non cadano di per sè sotto l'obbligo della confessione, tuttavia per accidens vi può essere quest'obbligo, in quanto *per diritto divino* tutti devono accostarsi qualche volta a questo sacramento, non essendo alcuno esente da colpa. Riguardo perciò alla confessione annuale dichiara:

« Dico igitur quod non solum propter praeceptum Ecclesiae, sed etiam propter ius divinum necessarium est quod aliquando quilibet confiteatur cum nullus sine peccato vivat » (*In IV Sent. Dist. XVII, q. 3, 2; Ed. L. A., senza luogo ed anno; primo Cinquecento*).

GIOVANNI DE BASSOLIS († 1347) ritorna alla sentenza di S. Tommaso (*In IV Sent., Dist. XVII, q. 2, ad III; Parisii, 1517, fol. 94, col. 3-4*).

Anche ANGELO DI CHIVASSO († 1484) sta per la negativa, anzi sembra approvare l'opinione, che attribuisce a Pietro Paludano (?), che neppure il Papa può obbligare alla confessione dei veniali, equivalendo quest'obbligo ad una mutazione della materia del sacramento (*Summa Angelica, cum additionibus marginalibus Jacobi Ungarelli et P. Vendramaeni; Venetiis, 1582, t. I, p. 203, n. 28*).

6. - Nella Scuola Nominalistica il BIEL († 1495) ritiene che non vi è nessun obbligo di confessare i veniali neppure annualmente ex praecepto Ecclesiae, ma suppone che è necessario in ogni caso presentarsi al confessore (*In IV Sent. Dist. XVII, q. 1, Brixiae, 1574, pag. 552*). Lo stesso deve si dire di altri tre francescani di tendenza nominalistica morti nella prima metà del secolo XVI; GIACOMO ALMAIN († 1545) (*In IV seu de Poenit., Dist. XVI, q. 1; Parisii 1512, fol. 70-1*); GIOVANNI MAJOR o MAYR († 1540) (*In IV, Dist. VII, q. 2; apud Jacobum Badium 1519, fol. 172-73*); GIOVANNI DE MEDINA († 1547). Quest'ultimo autore si domanda se almeno

i religiosi siano tenuti alla confessione dei veniali in forza della Decretale Clementina: contro il Caietano egli sostiene che neppure i monaci neri vi sono obbligati:

« contra quod militat ratio prima supra facta, quia Ecclesia non induxit obligationem novam confessionis praeter eam quae est de iure divino... Et quamvis religiosi et etiam alii viri saeculares possint obligari ad confessionem venialium, hoc erit ex ipsorum voluntate seu voto; quod autem inviti ab Ecclesia seu iure communi ad id obligentur non apparet verum; quod si inter se habent statuta, per quae puniuntur hi qui venialia non confitentur, in particulari erunt statuta, quibus ipsi propria voluntate se subiecerunt » (*De poenit. Tract. II, q. 26*; Brixiae, 1606, pag. 181).

Nessuna autorità dunque può obbligare alla confessione dei veniali.

7. - L'idea dell'alto Medioevo che la penitenza fosse obbligatoria per tutti iure divino, risuscitata da Francesco de Mayronis, non appare fondata.

Quanto all'obbligo ex iure ecclesiastico si può dire che esso venisse generalmente ammesso fino al tempo di S. Tommaso, ma dopo di lui diventa sempre più comune la sentenza che esonera dall'obbligo della confessione annuale coloro che hanno solo dei peccati veniali (il Cano la dichiara senz'altro opinione comune ai suoi tempi). Ma non tutti gli argomenti portati reggono veramente alla critica: per es. quello che se si è obbligati a confessare un solo peccato veniale, si è obbligati a confessarli tutti, cosa praticamente impossibile. Si risponde che l'obbligo non è propriamente di confessare i peccati veniali, ma di ricevere il sacramento, per cui è materia sufficiente anche un solo peccato veniale o un peccato già rimesso. Così pure non è molto stringente l'argomento che colui che ha commesso solo peccati veniali verrebbe a trovarsi in condizioni peggiori di colui che ha commesso qualche mortale, non essendo questi tenuto a confessare i veniali: si risponde che il precetto ecclesiastico riguarda in ambedue i casi il ricevere debitamente il sacramento. Tanto meno si può ammettere che la Chiesa non possa obbligare a fare questa confessione e che ciò equivarrebbe ad una mutazione della materia del sacramento. Anche ammettendo che la Chiesa non abbia questo potere per alcun sacramento, non appare perchè nel caso nostro si abbia mutazione di materia; è vero che i peccati veniali non sono iure divino materia necessaria per la penitenza, ma ne sono materia libera e la Chiesa quindi obbligando a fare la confessione anche in questo caso, non cambia la materia; del resto si può dire che i singoli peccati veniali rimangono materia libera, potendosi confessare questo o quello ad libitum.

Più probabili invece sono gli argomenti che intendono interpretare la mente della Chiesa, arguendo dalle pene comminate e soprattutto dall'aver essa istituiti i sacramentali come mezzi destinati ad espiare i peccati veniali; e bastando alla necessità di conoscere il gregge il presentarsi al sacerdote per manifestargli il proprio stato. L'obbligazione che hanno i religiosi della confessione mensile o settimanale, non appare sì imposta sub gravi (come osserva il Cano), ma d'altra parte non si può dire con Domenico Soto



che il precetto riguardi solo il caso in cui si siano commessi peccati mortali.

8. - Altri motivi per cui per accidens si può essere obbligati alla confessione dei veniali sono, secondo molti degli autori citati, *ratio dubii* e *ratio periculi*.

La *ratio dubii* si ha quando non si è certi se si tratta di peccato mortale o veniale: allora, « ne committat se discrimini » (Alessandro di Hales, loc. cit.), bisogna confessare un tal peccato. S. BONAVENTURA (*In IV, Dist. 17, pars 3, a. 2, q. 1, Concl.*) così si esprime:

« Propter dubium: quia dubitat probabiliter utrum sit veniale vel mortale; ideo si non poenitet sicut de mortali, discrimini se exponit, et ideo debet confiteri, sicut iacet in conscientia, et iudicio sacerdotis relinquat utrum sit veniale vel mortale ». E nella Responsio ad Quartum specifica: « Ad illud quod obicitur de venialibus, quod dubium est utrum sint mortalia; dicendum, quod in tali casu, nisi certificetur poenitens per aliquem virum sapientem, cui possit adhibere fidem, tenetur illud utique confiteri; si autem tollatur dubitatio et sciatur esse veniale, tunc non obligatur; sicut si conscientia alicuius probabiliter dubitat de aliquo utrum sit mortale, tenetur amplius illud non facere manente dubitatione; sed amota tali conscientia, non tenetur » (*Ibid.*, Ed. Quaracchi, t. IV, pag. 458).

Si può a ragione parlare di tuziorismo: S. Bonaventura, seguito in questo dalla maggior parte degli autori contemporanei o di poco posteriori, non ammette che queste due possibilità: o deporre direttamente la coscienza o seguire la via più tuta e cioè confessarsi rimettendosi al sacerdote.

La *ratio periculi* c'è quando « venialis delectatio ad hoc producta est quod, nisi homo se ab ea avertat, trahitur in mortale » (PETRUS DE TARANTASIA - Innocentius V († 1276), *In IV Sent. Dist. XVI, q. unica, a. 6, ad II quaest. Tolosae*, 1652, pag. 175. Cfr. Ugo Ripelin, loc. cit., e Giovanni di Friburgo che ripete le parole di quest'ultimo): anche in questo caso « propter securitatem » (ALBERTO MAGNO, *In IV, Dist. XVII, a. 64*) è necessario confessare il peccato veniale.

Angelo di Chivasso (loc. cit.) attribuisce anche a SAN BONAVENTURA questa sentenza, ma veramente il dottor serafico distingue bene la necessità della penitenza in genere (*Dist. XVI, a. 3, q. 2*) e la necessità della penitenza sacramentale colla confessione (*Dist. XVII, a. 2, q. I ad II*):

« Ad illud quod dicit Augustinus: si coepisti etc.; dicendum quod consilium est, non quia aliter non possit vitari ruina nisi per confessionem, sed quia haec via est idonea et salutaris; unde non dicit hoc quod semper ruat ille qui non confitetur motum, sed quia ad ruendum esset proclivior ».

Quindi in questo caso per S. Bonaventura la confessione sacramentale non è necessaria, ma utile come mezzo di penitenza.

GIACOMO ALMAIN si propone la questione se si sia obbligati a confessare i peccati veniali sotto pena di commettere un veniale quando si presentano alla memoria come offesa di Dio, e risponde affermativamente; ma non si sa come giustifichi questa sua singolare opinione (*De poenit. Dist. XVII, q. 1; fol. 71, col. 1*).

## II.

### LA REMISSIONE DEL PECCATO VENIALE

#### § I.

#### Natura del peccato veniale

1. - Non è nostra intenzione trattare qui della natura del peccato veniale se non nella misura in cui ciò è necessario per renderci conto del modo della sua remissione (1).

La teologia scolastica deve a S. AGOSTINO (2) l'elaborazione della distinzione tra peccati mortali (letalia, mortifera crimina) e veniali (venialia, levia, quotidiana). I peccati veniali non si oppongono alla vita dell'anima, non ledono l'abito della carità, non ci fanno rinnegare la debita subordinazione a Dio e quindi non hanno come conseguenza la separazione eterna da Lui e sono facilmente rimessi mediante l'orazione, il digiugno e l'elemosina senza bisogno di essere sottoposti al potere delle chiavi.

« Ut de eo quod quaeris dicam quid sentiam, et breviter inter veniale et mortale peccatum distinguam, videtur mihi veniale peccatum quod in Christo renatis per se solum numquam inducit aeternum supplicium, etiamsi defuerit poenitentiae remedium », scrive RICCARDO DI S. VITTORE († 1173) (*Opusculum de differentia peccati mortalis et venialis*; M. L., 196, 1193).

Si può dire che prima del tempo dei Novatori solo GERSONE († 1429) propone una dottrina contraria a questa tradizionale, affermando che il peccato veniale non si distingue dal mortale « intrinsece et essentialiter sed solum per respectum ad divinam gratiam quae peccatum istud imputat ad poenam mortis aeternam et aliud non » (*Liber de vita spirituali animae*. Lectio I. Opera, Ed. Dupin, Antwerpiae 1706, t. 3, col. 10 e sg.).

(1) Per la storia della dottrina cfr. A. LANDGRAF, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung nach den gedruckten und ungedruckten Quellen, Bamberg, 1923.

(2) « Veniale est quod hominem usque ad reatum perpetuae mortis non gravat, sed et poenam meretur etsi facile indulgetur » (*De spiritu et littera*, capo 28 e *De perfectione iusti*, M. L. 44, 230 e 302). Cfr. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus*, Freiburg, Herder 1929 (2) e PORTALIÉ, D. Th. C. artic. *Augustin* (S.), t. I, col. 2440.

2. - Riguardo alla natura intima del peccato veniale, esiste una controversia tra S. TOMMASO D'AQUINO e SCOTO. Mentre per il primo sono peccati veniali: « quae habent inordinationem circa ea quae sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem » (*Summa Theol.* I<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 88, a. 1c.) (3); per Scoto i peccati mortali si oppongono ai precetti e i veniali ai consigli:

« Peccatum mortale non distinguitur a veniali in hoc quod unum est respectu finis ut mortale, et aliud eorum quae sunt ad finem ut veniale, sed utrumque potest esse et circa ea quae sunt ad finem et circa finem. Sed in hoc distinguitur quia peccatum mortale est inordinatio opposita ordinationi sine qua finis non potest sequi aliquo modo, quae quidem ordinatio habet praeceptum, contra quod deordinatio fit, et ideo omnis deordinatio cadens sub praecepto avertit a fine necessario. Sed alia est ordinatio, quae potest esse respectu finis sequendi, quae non est necessaria sed utilis, quae non est de praecepto sed potius de consilio; et deordinatio opposita huic est peccatum veniale, nec facit cadere a fine necessario, sed facit quod actus non procedat meliori modo quo potest » (*Ox.* l. 2, Dist. 21, q. 1, n. 3, Ed. Vivès, t. XIII, 135 a. Cfr. MINGES, *Io. Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, t. I, pag. 487-488, Quaracchi, 1930).

La concezione tomistica è però la più comune prima e dopo il doctor communis.

« Dicendum, scrive ALESSANDRO DI HALES (*Summa Theologica* 2<sup>a</sup> pars libri II, inquisitio 3, tract. 1. sectio 1, q. I, cap. II, 272, Ediz. Quaracchi, t. III, pag. 286) quod peccatum veniale est libido sive voluptas in creatura citra Deum, mortale vero est libido sive voluptas in creatura supra Deum vel aequae Deo ».

« Veniale autem peccatum, spiega S. BONAVENTURA (*Sent.* l. II, Dist. XLII, a. 2; q. I, Ed. Quaracchi, t. 2, pag. 965) nec est directe contra Dei mandatum, nec statuit creaturam tamquam finem ultimum; et ideo non est in eo nec aversio, nec contemptus. Sed quia veniale fit praeter Dei mandatum, in veniali etiam peccato creatura non refertur in Deum; hinc est quod per veniale quodammodo recedit homo a via mandati, quodam modo etiam morose adhaeret ei, per quod deberet transire, unde et in veniali est quaedam elongatio et quaedam retardatio ».

3. - La definizione tomistica del peccato veniale riguarda sia i peccati veniali *ex genere suo*, sia quelli che sono tali *ex imperfectione actus* (ai quali ultimi si possono ricollegare anche i peccati veniali *ex parvitate materiae*: in questo caso però l'imperfezione dell'atto non sta dalla parte dell'avvergenza e del consenso, ma della quantità dell'oggetto). Una distinzione tripartita analoga dà anche S. Bonaventura (e con lui molti altri):

« Dicendum quod triplex est genus venialis peccati. Quoddam enim est ex subreptione et ideo veniale, quia vitari non potest tunc. Quoddam ex cogitatione sine voluntate sive consensu et ideo veniale quia non plene consentit homo, ut in cogitatione de muliere et delectatione citra consensum in delectationem.

(3) La spiegazione ulteriore del come il peccato veniale conservi l'ordine al fine ultimo non interessa direttamente il nostro studio.

Tra gli Scolastici anteriori a S. Tommaso è comune l'opinione che il peccato veniale non è ordinato a Dio, senza che tuttavia si opponga a questo fine. Cfr. Landgraf, *op. cit.*

Gli editori di Quaracchi citano (pag. 967) come consenzienti in re con S. Tommaso

Quoddam est veniale cum ratione et consensu; sed tamen ideo est veniale, quia non est deordinatio contra praeceptum ut ebrietas et mendacium iocosum » (*Sent. l. IV, Dist. XVI, Pars 2 a. 3, q. 1; t. IV, pag. 409*).

Questa triplice divisione ammette DIONIGI CERTOSINO senza accettarne però tutte le conseguenze. Egli non approva che i peccati della seconda categoria diventino mortali quando c'è la perfezione del consenso, a meno che si tratti di una propensione tale che ci faccia dimenticare e porre come fine ultimo una creatura, nel che consiste propriamente la malizia del peccato mortale che è contra praeceptum, mentre il veniale è praeter (*In IV Sent. Dist. XVI, q. 1; Tornaci, 1904, pag. 429*).

Anche per DURANDO DI S. PORZIANO (+ 1334) il peccato veniale nasce o dall'imperfezione dell'atto in qualche cosa che di genere suo è mortale o per un disordine in ciò che è « ad finem »: in ogni caso implica un disordine contro la gerarchia dei valori (*In II Sent., Dist. XXI, q. 4, n. 5; Lugduni 1558, fol. 143, col. 1*).

ABELARDO (+ 1142) invece non ammetteva altro genere di peccati veniali all'infuori di quelli ex imperfectione actus (*Scito te ipsum, Capo 15; M. L., 168, 688*); mentre all'opposto, Occam con altri nominalisti non ammette l'esistenza di peccati veniali ex imperfectione actus.

## § II.

### Del modo con cui vien rimesso il peccato veniale

1. - Gli autori più antichi si contentano di indicare i mezzi per la remissione dei peccati veniali, ma non trattano a fondo la questione che sarà approfondita soprattutto dai grandi teologi dei secoli XIII e XIV.

PIETRO LOMBARDO (+ 1160) ha qualche accenno al nostro problema in due distinzioni del Libro IV. Nella Distinctio XVI (c. 6, *De satisfactione venialium*), dopo aver citato un passo dell'Enchiridion di S. Agostino (c. 71, n. 19), conclude:

« Ex his aliisque praemissis iam facile est intelligere quae pro venialibus sit exhibenda satisfactio. Sufficit enim dominica oratio cum ieiunio aliquo et eleemosynis, sic tamen ut praecedat contritio aliquantula et addatur confessio, si adsit facultas... ».

Ritorna sull'argomento nella Distinctio XXI dove tratta della remissione dei peccati veniali post hanc vitam da lui ritenuta possibile. A noi interessano queste parole del capo sesto:

« Poenitentia enim non delet nisi peccatum illud quod deserit homo. Tale autem peccatum saepe in hac vita non relinquitur ab homine et tamen vere poenitens est, etsi non de omnibus venialibus poeniteat. Potest enim quis de

oltre Alessandro Alense e Scoto (!), Alberto Magno, Pietro di Tarantasia, Riccardo e Mediavilla, Egidio Romano, Durando e Dionigi Certosino.



omni mortali et de omni veniali poenitere excepto uno vel pluribus venialibus quidem; sicut habet quis charitatem et unum vel plura venialia; quod de criminalibus nullatenus esse potest ».

Dal che appare che secondo il Magister Sententiarum, per la remissione dei veniali si richiede in qualche modo la contrizione (quale, il Lombardo non spiega) e che è possibile la remissione di un veniale senza tutti gli altri.

Ciò che è necessario e sufficiente, scrive GUGLIELMO D'AUXERRE, per la remissione dei veniali è un tale rincrescimento che includa il distacco della volontà, col proposito di non più commetterli :

« Ad quantum quaesitum dicimus quod Deus non semper dimittit veniale quia homo non semper dimittit actum peccandi venialiter : est enim in homine relinquere habitum illum et etiam, quod plus est, in homine est relinquere mortaliter peccandi. Sit enim aliquis de auro prodigus, sine gratia media et destruitur avariciae habitus sed remanet reatus et difformitas. Similiter potest homo destruere in se habitum venialium si firmiter proponat se vitaturum pro posse suo venialia et rugiat a gemitu cordis sui, sicut leo... Sed si non sic rugiat homo, Deus non dimittit venialia, quamvis homo nominatim orat pro aliquibus venialibus ut sibi remittantur, non enim habet firmum propositum dimittendi illa venialia » (*Summa*, Lib. IV, tract. 6, c. 7, *De poenit. Venial.*; Fol. 37, col. 3).

ALESSANDRO DI HALES conferma la tesi :

« Dico ergo sine praeiudicio, quod sine motu voluntatis actuali vel habituali (= virtuali) nolentis peccasse venialiter non deletur veniale ». (*Pars IV*, q. 15, m. 3, a. 4, par. 2).

La questione è trattata con ampiezza da S. BONAVENTURA nel commento alla *Distinctio XXI*, Parte 1, a. 1. Egli si chiede anzitutto (q. 1) se per la remissione del peccato veniale si richieda lo stato di grazia. Nella soluzione riporta una prima opinione, secondo la quale, dato che il peccato veniale non si oppone alla grazia *gratum facienti*, cioè allo stato di grazia santificante, ma solo alla grazia *gratis datae*, basta una tale grazia per rimuovere dall'anima il piccolo disordine generato dal peccato veniale. Tale opinione viene giustamente rigettata osservando che il dispiacere arrecato a D'o, anche con un solo peccato veniale non può essere compensato, se non si presuppone l'abito, ossia lo stato di amicizia e di compiacenza. Nè si può dire che basta scontare la pena (temporale), perchè davanti a Dio offeso non c'è pena che possa essere sufficiente a togliere l'*interior difformitas*. La medicina non produce la guarigione se non si presuppongono nell'organismo le forze vitali, *virtutes naturales*, di assimilazione e reazione, che nell'ordine spirituale sono date dalla grazia santificante. Da ciò la conseguenza che nessun peccato veniale può essere rimesso senza che sia rimesso il mortale, mentre un veniale può essere rimesso senza gli altri.

In secondo luogo (q. 2) si chiede se insieme con la grazia sia necessaria la contrizione o detestazione del peccato (*in speciali* o almeno *in generali*) : e, dopo aver riportato l'opinione di Maestro Alessandro e di altri, risponde per conto suo negativamente. Ricorda a questo scopo la distin-

zione tra peccato originale, attuale, mortale e veniale: il primo è in noi involontario; il secondo è simpliciter voluntarium; il terzo « quodam modo tenet medium ». Ne viene di conseguenza che il peccato originale può essere rimesso « libero arbitrio nihil omnino agente »; il secondo non viene rimesso nel sacramento « n'si libero arbitrio consonante et adiuvante »; per la remissione del veniale si richiede che il libero arbitrio non sia opposto (con l'affetto al peccato) ed insieme un aiuto esteriore: un sacramento o un sacramentale (Tom. IV, pag. 550).

S. Bonaventura adunque insegna che non è necessaria la contrizione e cioè un atto formale della virtù di penitenza, ma, supposta la grazia, basta l'umiliazione e la devozione o la mortificazione impliciti nell'atto di ricevere un sacramento o un sacramentale, in quanto questi moti (informati dalla grazia) son di loro natura atti ad eccitare il fervore della carità diminuito col peccato veniale e si oppongono al diletto disordinato. Il principio dunque è identico a quello che vedremo formulato da S. Tommaso: « Quamvis enim gratia secundum essentiam stat cum veniali, tamen charitas ad fervorem excitata consumit culpam, sicut fornax ignis modicam aquae guttam » (Ibid. ad III). Quindi il peccato veniale non è mai perdonato se rimane l'affetto disordinato; e ciò spiega perchè un peccato veniale possa essere rimesso senza gli altri. « Unde gratia magis delet culpam venialem in cuius deletionem magis voluntas consonat vel adiuvat » (Ibid. ad V).

Da questa dottrina non si discosta ALBERTO MAGNO (cfr. *In IV, Dist. XVI*, a. 54-55. Ed. Vivès, Parisiis 1894, t. 29, pag. 652-54).

2. - S. TOMMASO. Nel *Commento alle Sentenze*, nella Distinctio XVI, q. 2, trattando della remissione dei veniali, insegna che la remissione della colpa, che deve precedere quella della pena, non si può avere finchè la volontà rimanga attaccata al disordine in cui propriamente consiste il peccato; però può essere rimesso un peccato veniale senza gli altri, perchè essi non hanno tra di loro nessuna connessione, nè in quanto il peccato dice avversione a Dio, nè in quanto dice conversione alle creature; ma il veniale non può essere rimesso prima del mortale, perchè il fervore della carità a cui il veniale si oppone (non però ogni veniale contraria qualunque fervore della carità), suppone già stabilita nell'anima la carità che il mortale distrugge. Perciò non si richiede per la remissione dei veniali una nuova infusione di grazia dato che il peccato veniale, non facendoci aderire alla creatura come ad ultimo fine, non ci separa da Dio e non distrugge nè diminuisce (« alias quandoque totaliter tolleretur ») l'abito della carità, ma solo ne impedisce l'operazione. Ora ciò che toglie quest'impedimento è il dispiacere per il quale la volontà si separa dall'oggetto del disordine: « talis displicentia dolor contritionis dicitur, quando est gratia informata ».

Ma in che modo si richiede questa contrizione? S. Tommaso risponde con una distinzione che diventerà comune in tutta la sua scuola:

« Sed sciendum quod contritio potest accipi tripliciter: vel actu, vel habitu, vel medio modo. Habitu quidem contritio existens non sufficit ad peccati venialis dimissionem: quia tunc quicumque haberet poenitentiae virtutis habitum, cuius

actus est quaelibet contritio, consecutus esset peccati venialis dimissionem; et sic peccatum veniale cum gratia esse non posset. Nec iterum requiritur quod semper sit actualis contritio; quia sequeretur quod peccatum quod quis in memoria vel cognitione non habet, remitti non posset. Et ideo dicendum, quod requiritur contritio medio modo, quia scilicet, etsi actu peccatum non displiceat explicite, displicet tamen implicite: quia ex virtute actus quem agit, sequeretur displicentia explicita peccati venialis si cogitatio ad illud ferretur » (Sol. II).

Il pensiero di S. Tommaso è chiaro: non basta la contrizione abituale, non è necessaria sempre l'attuale, è sufficiente in molti casi una contrizione implicita, contenuta cioè virtualmente in un altro atto fervoroso della volontà. Questo fervore con cui l'uomo si porta verso Dio, può esser tanto grande da opporsi a tutti i peccati veniali; per la remissione dei veniali non si richiede infatti il proposito di non peccare più venialmente, perchè ciò non è in poter nostro, ma basta il dolore dei peccati commessi e in genere della debolezza della nostra volontà che ci fa così spesso cadere.

Che dire dunque dei molti mezzi che si assegnano per la remissione dei veniali? Anche su questo punto il pensiero di S. Tommaso e della sua scuola resterà definitivo. Supposto che per la remissione del peccato veniale si richiede un atto fervoroso della nostra volontà, tutto ciò che eccita in noi il fervore della carità, si può dire che rimetta il peccato veniale.

« Dicendum quod, sicut dictum est, veniale peccatum dimittitur per fervorem charitatis, quia explicite vel implicite contritionem contineat; et ideo illa quae nata sunt de se excitare fervorem charitatis, peccata venialia dimittere dicuntur: huiusmodi autem sunt quae gratiam conferunt sicut omnia sacramenta, et quibus impedimenta fervoris et gratiae auferuntur, sicut aqua benedicta, quae virtutem inimici reprimat, et episcopalis benedictio, vel etiam exercitium humilitatis ex parte nostra sicut tunctio pectoris et oratio dominicalis et huiusmodi ». (Sol. IV).

Nella *Quaestio VII disputata de malo*, art. 11 e 12, ritraendo della remissione dei peccati veniali nel Purgatorio e nella presente vita, sono ribaditi i medesimi principi. Il peccato veniale quanto alla colpa vien rimesso con il fervore della carità. Non si richiede una nuova infusione di grazia perchè non era venuto meno questo principio della vita soprannaturale: « sed oportet quod tollatur impedimentum per aliquem fortem impulsus repugnantem impedimento, quod erat oppositum ex obice venialis » (Art. 11, c). Quanto alla pena essa vien rimessa soddisfacendo con una pena temporale finita. Tutto ciò che è atto a eccitare il fervore della carità può causare la remissione della colpa veniale. Ora la volontà non può essere inclinata verso qualche oggetto che in tre modi: « aliquando quidem ex sola ratione aliquid demonstrante, aliquando ex ratione simul et aliquo interiore instinctu, qui est a causa superiori, scilicet Deo; aliquando autem cum hoc etiam ex inclinatione habitus inhaerentis » (Art. 12 c.). I sacramenti operano secondo tutti questi tre modi nell'eccitare nella volontà il fervore « quia et ratio ea considerat ut salutare medicinas et divina virtus in eis secretius operatur salutem et etiam per ea confertur habitualis gratiae donum » (Ibid.). I sacramentali, come l'acqua benedetta e la benedizione pontificale, causano

la remissione dei veniali in due modi, per via di considerazione ed anche per l'operazione di Dio in essi (come piamente si crede): non conferiscono però la grazia. Altri mezzi sono efficaci solo nel primo modo e tali sono l'*oratio dominica*, la *tunctio pectoris* e simili.

Per la remissione dei veniali non si richiede quindi l'infusione della grazia e non si richiedono i sacramenti, nessun sacramento; ma d'altra parte, poichè « *habenti usum liberi arbitrii non infunditur nova gratia sine fervore charitatis* » (Art. 12, ad II), tutti i sacramenti possono causare la remissione dei veniali, benchè nessuno sia stato istituito a questo scopo. In generale, i mezzi che abbiamo a disposizione per la remissione dei veniali non sono efficaci in egual misura contro tutti i peccati veniali:

« *Dicendum quod, quamvis huiusmodi aequaliter se habeant ad omnia peccata venialia, tamen fervor ab eis excitatus non aequaliter semper se habet ad omnia, sed quandoque respicit aliqua in speciali et contra ea efficacius operatur; et si in generali respiciat ea, potest contingere quod non habeat eundem effectum in omnibus, eo quod affectus hominis aliquando habitualiter est inclinatus ad aliqua peccata venialia committenda, ita scilicet quod si in memoria haberentur non displicerent, vel forte si opportunitas adesset committerentur et raro contingit homines in hac mortali vita viventes ab huiusmodi affectibus liberos esse...* » (*Ib.* ad IV).

Nella *Somma Teologica*, Parte III, q. 87, una delle ultime da lui elaborate, si tratta ancora di proposito della remissione dei peccati veniali. Per tale remissione si richiede che l'uomo si unisca a Dio per quanto se ne è allontanato colla colpa. Quindi anche per la remissione dei veniali è necessaria la penitenza; ma non è sufficiente a questo effetto l'abito della virtù della penitenza o della carità, essendo quest'abito impossibile col veniale; nè d'altra parte si richiede che si detestino i singoli peccati commessi usando diligenza per ricordarsene, ma basta un moto dell'animo verso Dio, nel quale si contenga virtualmente il dispiacere per ciò che da Dio ci separa: tale moto dell'anima si ha col fervore di carità (Art. 1).

Dato che il peccato veniale è impossibile con l'abito della grazia e della carità, non si richiede per la remissione dei veniali una nuova infusione di grazia, quindi non sono necessari i sacramenti; essi però causano la remissione dei veniali, in quanto non ci può essere in un adulto infusione di grazia che non sia accompagnata da un moto attuale della volontà verso Dio, moto in cui virtualmente è contenuto il dispiacere dei peccati commessi.

« *Dicendum quod etiam remissio peccatorum venialium est effectus gratiae, per actum scilicet quem de novo elicit, non autem per aliquid habituale de novo animae infusum* ». (Art. 2, ad I).

Come nella *Quaestio de Malo* vengono distinte tre categorie di mezzi atti a eccitare il fervore della carità: i sacramenti, e tra questi sono ricordati esplicitamente l'Eucarestia e l'Estrema Unzione; i Sacramentali che importano un movimento di detestazione del peccato, quale la confessione generale, il battersi il petto e il Pater Noster; altri sacramentali che implicano un moto speciale di riverenza verso Dio e le cose divine, quali la benedizione



episcopale e l'aspersione dell'acqua benedetta. E s'intende che tali mezzi sono efficaci quando non vi si oppone l'obice dell'affetto al peccato. La remissione della pena temporale è in misura del fervore (Ib. Art. III).

3. - Tutta la Scuola Domenicana non fa che ripetere il pensiero di S. Tommaso.

UGO RIPELIN DI STRASBURGO richiede per la remissione dei veniali la contrizione *medio modo* e questa contrizione non deve necessariamente estendersi a tutti i peccati veniali; non si richiede « novus charitatis habitus sed sufficit novus motus »; i mezzi atti a eccitare il fervore della carità sono ridotti a tre categorie: sacramenti, sacramentali, atti buoni del penitente (*loc. cit.*).

GIOVANNI DI FRIBURGO ripete le parole surriferite di S. Tommaso riguardo alla contrizione (*loc. cit.*, q. 154-155); i mezzi per la remissione dei veniali operano, gli uni « virtute sacramenti », gli altri « quasi per modum meriti » (q. 158).

Con una certa ampiezza tratta del nostro argomento PIETRO PALUDANO che in alcuni punti sviluppa la dottrina dell'Angelico: in particolare è notevole il suo tentativo di spiegare come si debba intendere nel nostro caso il fervore della carità. Non è una intensio o un aumento dell'abito della carità, ma semplicemente un atto di quell'abito che contraria, almeno implicitamente, il peccato veniale.

« ...Si dicatur quod veniale non remittitur nisi per fervorem charitatis, qui non potest esse sine augmento: dicendum quod equivocatio est de fervore intendente charitatem, qui accipitur pro actu cum conatu et de fervore remittente veniale, qui accipitur pro simplici actu in quem prorumpit charitas etiam tepide detestando » (*Dist. XVI, q. 1, art. 2, Concl.*).

Riguardo poi alla causalità della contrizione, se cioè operi nella remissione dei peccati veniali *effective* o solo *dispositive*, come per i peccati mortali, egli riporta solamente le due opinioni contrarie, con gli argomenti e con le risposte degli avversari, ma senza voler decidere la questione (*ib.*).

CAPREOLO († 1444), polemizzando contro Durando, insiste sulla diversità della remissione del mortale dalla remissione del veniale: quello infatti importa una lesione del principio vitale soprannaturale; questo invece mette solamente un impedimento all'azione che può essere superato con un forte impulso contrario dato dall'anima in grazia (*Dist. XXI, q. 1; Venetiis, 1589, pag. 237*).

Ecco come il CAIETANO, spiegando il modo con cui il sacramento della penitenza opera nella remissione dei veniali, commenta l'art. 2 della Questio 88<sup>a</sup> della terza parte:

« Ad horum evidentiam sciendum est ad remissionem venialium quattuor concurrere, duo ex parte causae et duo ex parte effectus. Exigitur enim ad remissionem venialium ex parte causae et quod homo sit in gratia et quod actualiter utatur illa. Et primum habes ab auctore in articulo ultimo huius quaestionis: quia sola gratia Dei est remissiva peccati. Secundum autem habetur in articulo praecedenti et pluries repetitur in hac quaestione. Et quoniam primum potest

esse sine secundo, ideo gratia compatitur secum peccata venialia. Secundum autem, quod non potest esse sine primo, non sic accipiendum quasi quilibet actus charitatis deleat venialia: quoniam hoc esse falsum ex eo probatur quod sequeretur peccata venialia regulariter deleri sine displicentia tam actuali quam virtuali; multi enim sunt actus charitatis neutram displicentiam annexam habentes, quales sunt actus non ferventes religionis etc. ab habente charitatem elicit. Intelligendum est ergo quod ad deletionem venialium, ultra habitum gratiae, requiritur actus charitatis virtualiter vel formaliter inferens displicentiam venialium: ut ex 1° articulo quaestionis huius habere potes. Et propterea quaecumque remissiva dicuntur peccatorum venialium ad dictam displicentiam conducunt: ut patet etiam inducendo per illa tria quae in tertio articulo numerantur remissiva venialium: nam in tertio articulo subintelligitur displicentia virtualis, in secundo displicentia formalis; in primo autem displicentia formalis communiter videtur si gratia infunditur, aut virtualis si gratia augetur. Ex parte autem effectus consideratur primo remissio culpae et secundario remissio poenae. Et culpa quidem remittitur, secundum auctorem, tum virtute alicuius satisfactionis, tum virtute charitatis cuius actus excitatur. Quod sic intelligunt. Per satisfactionem enim aliquam intelligo aliquem illorum actuum quod poenitentiae virtus Deo reddit pro compensatione peccati quoad culpam, puta displicentiam seu dolorem, confessionem interiorum vel subiectionem, vel aliquid huiusmodi: non enim tam exacta requiritur poenitentia in remissione culpae venialis, qualis de remissione mortalium superius descripta est. Poenae vero remissio iuxta quantitatem fervoris in littera eadem quantificatur ab auctore. Et bene. Ita tamen ut fervorem intelligas non solum fervorem actus elicit a charitate, sed etiam actus imperati ab eodem: puta displicentiae seu detestationis peccati. Iuxta fervorem siquidem alterius eorum, quicumque sit ille, plus vel minus remittitur poenae venialium ». (Loc. cit., Ed. Leoniana, pag. 318).

FRANCESCO VITORIA, nella *Summa Sacramentorum Ecclesiae*, redatta dal discepolo Tommaso da Chaves, che riporta fedelmente il suo pensiero, insegna che i peccati veniali, possono essere rimessi con tutti i mezzi che sono efficaci per la remissione dei mortali e senza esplicita detestazione, mediante un atto di carità che implichi virtualmente la displicentia dei peccati veniali, in quella guisa che presso noi uomini una piccola sgarbatezza è senz'altro perdonata, quando l'offensore protesta di voler in avvenire piacere all'offeso o a questo fa dei singolari favori (loc. cit., n. 210).

DOMENICO SOTO difende la dottrina di S. Tommaso contro le obiezioni di Durando e di Scoto: il punto controverso è come si debba intendere la penitenza virtuale. Ecco gli argomenti in favore della sentenza tomista: 1) Il peccato veniale non è *aversio a Deo* e quindi non richiede una vera conversione, ma il disordine viene riparato coll'atto di carità che è accetto e caro a Dio. 2) La Chiesa ha istituito, in forza del potere delle chiavi, i sacramentali per la remissione dei veniali; ora, se si richiedessero a questo fine il dispiacere attuale e la contrizione attuale, i sacramentali sarebbero inutili. 3) Non si potrebbe quindi distinguere tra la remissione dei veniali e la remissione dei mortali. 4) Non c'è necessità di confessare i veniali e quindi essi non sono neppure « de necessitate formalis contritionis, neque est necessaria aliqua eorum inquisitio, licet sit consilium illa scrutari et confiteri ». Anche in mezzo agli uomini, tra amici, non si esige una riparazione formale di un piccolo screzio avvenuto: « inter homines, ille cui

egregie amicus morem gerit, non exigit ab eo ut de minutis culpis detestationem habeat».

Basta la semplice attrizione per rimettere i veniali? Soto risponde affermativamente per alcuni peccati veniali, sempre però che l'attrizione proceda da uno che possiede l'abito della carità (*Dist. XV, q. 2, ad 1; loc. cit. 421-23*).

Per la remissione dei veniali non si richiede l'infusione della grazia in quanto è abito, ma basta un suo atto o movimento; d'altra parte se c'è infusione di nuova grazia, possono venir rimessi i peccati veniali, essendo l'infusione della grazia negli adulti accompagnata sempre da un movimento attuale del libero arbitrio verso Dio. Ci si può anche domandare se possono essere rimessi i peccati veniali senza che perciò stesso aumenti la grazia. Contro il Paludano si risponde che no, perchè ogni movimento di carità ha per effetto l'aumento della grazia (*ib., art. 2, pag. 421-25*).

Qual è il senso da dare a quel movimento di carità, con cui è connessa la remissione dei veniali nel ricevere i sacramenti? Secondo il Caietano si richiederebbe un moto attuale: questa è fondamentalmente l'opinione di S. Tommaso che il Soto cerca di mitigare spiegando che quest'atto è implicito nell'accostarsi al sacramento. Perchè infatti si richiederebbe un atto speciale nel caso dei sacramenti, quando questo non è richiesto nell'aspirazione con l'acqua benedetta, bastando l'atto di venerazione della cosa sacra?

«Dubium tamen est circa primum modum utrum sola infusio gratiae, quomodocumque fiat, per se absque actu charitatis suscipientis remittat venialia omnia. Et quaeritur propter sacramenta utrum ex opere operato remittant omnia venialia. Cajetanus enim hic ait duo requiri ad remissionem venialium scilicet gratiam, sive quae tunc infundatur, sive quae infusa fuerit et actualem usum eius et motum. Et ita visus est dicere S. Thomas art. praec. videlicet quod quia in adultis non infunditur gratia sine motu liberi arbitrii, propterea talis infusio remittit venialia. Et supra (q. 79, a. 4) dicit per Eucharistiam remitti venialia, tum quia datur per modum refectionis tum etiam quia per illud sacramentum excitatur devotio charitatis cui venialia contrariantur. In praesentiarum tamen solum dicit infusionem gratiae sufficere ad remissionem. Et est argumentum de omnibus sacramentis; quod cum per se habeant infundere gratiam non ponentibus obicem, quae sufficit ad remissionem omnium mortalium, fortiori ratione remittant per se omnia venialia secluso merito actus suscipientis... Crediderim ut medium hic constituamus quod per omnia sacramenta remittantur omnia venialia solo illo actu concurrente quo quis illud suscipit, quamquam non concurreret alius actus dilectionis. Et ille est usus gratiae, nam si per sumptionem aquae benedictae quia per illum actum homo reveretur rem divinam, suscipit remissionem venialium, multo efficacius per actum quo suscipit sacramentum». (*Art. 3; pag. 425*).

La dottrina della scuola tomista ha precisato dunque meglio il senso da dare alla contrizione implicita e il modo con cui sacramenti e sacramentali operano la remissione dei veniali. Resta discusso: 1) Se il fervore, ossia l'attivismo della carità a cui S. Tommaso attribuisce il perdono dei veniali quando si riceve un sacramento sia da intendere come un atto conseguente all'infusione o all'aumento dell'abito della grazia che il sacramento opera,

oppure consista nell'atto stesso di accostarsi al sacramento, in quanto informato dalla grazia. Incliniamo per la spiegazione del Soto.

2) Se possono essere rimessi i veniali senza che per ciò stesso aumenti, di conseguenza, la grazia.

3) Se la contrizione operi la remissione dei veniali *effective* o solo *dispositive*.

4. - Scuola Francescana e Nominalista.

RICCARDO DI MIDDLETON afferma che per la remissione dei veniali è necessaria la penitenza « implicite vel explicite, in speciali vel in communi »; finchè la volontà rimane di fatto attaccata al disordine non può aver il perdono (*In IV, Dist. XVI, a. 5, q. 1; loc. cit., pag. 235*).

L'avvento di SCOTO segna un nuovo modo di concepire, non solo la natura in sè del peccato veniale, ma anche la natura del reato: per il Dottor Sottile questo non è altro che l'obbligo di subire una certa pena temporale, donde si conclude che nell'altra vita i peccati veniali vengono rimessi col solo subire le pene del Purgatorio.

« Nihil aliud est culpae venialis remissio quam solutio poenae temporalis debitae pro ea. Probatur quia post actum transeuntem, culpa quae manet nihil aliud est nisi reatus ad poenam debitam; iste autem reatus venialis non est nisi ad poenam temporalem et per consequens, soluta poena temporali in Purgatorio pro isto veniali, ex hoc ipso ipsa culpa venialis remissa est » (*Ox. I. IV, dist. 21, p. I, a. 6; Ed. Vivès, t. 18, pag. 108 a*).

Ma siccome questa spiegazione non sembra quadrare con la dottrina dei Padri che distinguono tra la remissione della colpa e della pena, si può dire che in questa vita il peccato veniale venga rimesso anche mediante un atto virtuoso che compensi il dispiacere dato a Dio, cioè che piaccia più che non dispiaccia il peccato veniale, sia che quest'opera buona venga espressamente riferita alla remissione del peccato veniale, sia che tacitamente venga da Dio accettata a questo fine (*ib., pag. 715*).

Quello che Scoto intende soprattutto escludere è che si richieda per la remissione dei veniali un atto proprio della virtù della penitenza: lo stato di disagio tra noi e Dio, creato dal peccato veniale, cessa e l'equilibrio si restituisce da sè quando la volontà umana si porta verso Dio con uno slancio maggiore di quello che sia strettamente richiesto; perciò basta « fervor in aliquo bono actu, qui alias non esset debitus; et ideo si peccasset decies venialiter, adhuc posset sine poena cum fervore in bono actu illud peccatum delere » (*Rep. Par., I. II, dist. 21, n. 2-5; t. 23, 100*).

« Peccata venialia delentur totaliter quantum ad culpam et poenam quandoque sine aliquo opere speciali sicut per actum ferventem contemplationis in Deum, quemadmodum gutta consumitur a flamma vehementi » (*Ox. I. IV, dist. 17, n. 25; t. 18, 557*).

Ma è chiaro che se si rimane attaccati coll'affetto al peccato, il che equivale per Scoto a continuare l'atto del peccato, questo non potrà essere rimesso fino alla morte, quando cioè necessariamente viene a cessare.



« Omne peccatum veniale morientis in charitate remittitur in hac vita, nisi ille continet actum peccati venialis usque ad mortem vel instans mortis. In instanti mortis remittuntur venialia quia tunc non manet actus peccati venialis et per consequens tunc cessat impedimentum ». (*Ox. l. IV, dist. 21, n. 8-9; pag. 715*).

In questo modo Scoto risolve la difficoltà della remissione dei peccati veniali nell'altra vita. Non c'è propriamente un reato di colpa distinto dall'atto della colpa, questa dunque o persevera nell'anima fino alla morte, oppure no: comunque cessa certamente colla morte, dopo la quale non rimane che il reato della pena temporale da espiare.

Durante la vita presente lo stato di benessere nell'anima che ha peccato venialmente può essere reintegrato, supposta la cessazione del peccato, non solo con le opere penitenziali, ma con qualsiasi opera buona che abbia in sé il valore di compensare ciò che si è perduto peccando venialmente (*Ox. l. IV, dist. 8, q. 3, n. 4; t. 17, pag. 131*).

Tra gli scolari di Scoto abbraccia la sua opinione, conducendola alle estreme conseguenze, il Catalano GUGLIELMO DE RUBIONE († circa il 1333): nella *Dist. XIV, q. 4, in IV Sent.* (Parigi, 1518, fol. 169, col. B e sg.) si propone la questione se la penitenza come virtù e come sacramento, sia necessaria per la remissione delle colpe veniali. La penitenza è necessaria perchè Dio non rimette alcun peccato senza un'espiazione; di fatto la penitenza è stata istituita da Dio come rimedio contro ogni peccato attuale sia mortale che veniale. Ma dall'altra parte si oppone: la penitenza è necessaria come seconda tavola di salvezza dopo il naufragio; mentre il peccato veniale non ci fa naufragare nella grazia di D'o ed è per questo che i peccati veniali vengono rimessi coll'estrema unzione e con molti altri mezzi. Dando la propria soluzione, l'autore distingue due problemi: che cosa sia rimettere il peccato veniale e se per questa remissione si richieda qualche atto penitenziale. Rispetto al primo egli abbraccia l'opinione di Scoto:

« Dicendum est quod culpam venialem remitti non est aliud quam ipsam ad poenam temporalem non imputari ».

Riguardo al secondo pone tre conclusioni: la prima arriva ad un deplorevole lassismo, affermando che per la remissione del peccato veniale non è necessario alcun buon movimento, ma basta che un altro espi vicariamente la pena: perciò può capitare che uno che in vita sua non si pentì mai di alcuni peccati veniali, voli dopo morte immediatamente in cielo senza neppure passare per le pene del Purgatorio.

« Peccatum veniale potest remitti absque aliquo actu meritorio venialiter delinquentis. Haec (Conclusio) probatur, quoniam (ut praedictum est) veniale peccatum remitti non est aliud quam ipsum ad poenam temporalem ei debitam non imputari peccanti... ».

La seconda conclusione è che per la remissione del peccato veniale non è necessaria la penitenza nè come atto di virtù nè come sacramento. Tut-

tavia la penitenza, e come virtù e come sacramento, è efficace nella remissione del peccato veniale.

Nel sacramento la contrizione è necessaria perchè il sacramento di penitenza non può essere efficace che coi penitenti e nessuno può assolvere un peccato che è ancora in atto nell'anima; però questa contrizione richiesta è minore che non per il peccato mortale. Il sacramento in ogni caso opera una vera remissione e un condono della pena, non essendoci proporzione tra la pena che bisognerebbe subire e quella a cui effettivamente si soggiace nel sacramento.

Eclettico e poco coerente appare l'insegnamento del principe dei nominalisti tedeschi GABRIEL BIEL, vicino piuttosto alla concezione scotista. Ecco le conclusioni a cui egli arriva.

« Prima. Peccatum veniale non remittitur quamdiu per actum complacentiae in voluntate tenetur ». La compiacenza nel peccato è un perdurare del peccato stesso. « Secunda. Ad remissionem peccati venialis non requiritur poenitentia proprie accepta neque actualis nec habitualis, nec sacramentalis ». Così nel Purgatorio e in vita il peccato veniale viene rimesso collo scontare il debito temporale; ma anche « per actum ferventem charitatis consumitur peccatum veniale sicut aqua per ignem etiamsi in ipso actu non habeatur memoria venialis ». « Tertia. Accipiendo poenitentiam secundo modo et largo, peccata venialia non remittuntur sine poenitentia in hac vita ». E questo si deduce immediatamente dalla prima conclusione. « Quarta. Non solum per actum displicentiae sed per omnem actum meritum veniale peccatum remittitur maxime dum ad eius remissionem ordinatur ».

Ad ogni opera buona infatti è connesso un merito di soddisfazione per la pena temporale che è ciò che resta del peccato veniale, una volta che esso ha cessato di esistere nella volontà. Si intende che non ogni opera buona rimette tutta la pena temporale dovuta al peccato, « sed requiritur certa proportio quae soli Deo est determinate cognita ». La remissione si ha a fortiori quando l'atto buono è ordinato espressamente alla remissione del peccato veniale e vi si include un atto formale di displicentia del medesimo. È evidente che, qualsiasi delle due sentenze si segua, il peccato veniale può essere rimesso senza gli altri, vuoi perchè la pena dovuta ad uno può essere scontata senza soddisfare per la pena dovuta ad un altro, vuoi perchè i peccati veniali non sono legati tra di loro come i mortali dalla aversio a Deo nè dalla conversio ad creaturas (*In IV Dist. XVI, 25, Brixiae, 1574, pag. 541-2*).

5. - Dibattuta è anche la questione se il veniale possa esser rimesso senza il mortale: i TOMISTI e RICCARDO DI MIDDLETON (*In IV, Dist. XVI, a. 5, q. 2; loc. cit., pag. 235*) dicono di no, perchè il fervore o l'atto della carità contro cui si oppone il veniale, è posteriore alla carità stessa a cui si oppone il mortale e perchè al nemico, finchè resta tale, non si perdona nessuna offesa nè grande nè piccola; Dio non può accettare nessun atto di colui che è in sua disgrazia. SCOTO invece ritiene che, potendosi scontare — in questa vita ed anche nell'inferno — la pena temporale dovuta al peccato veniale, questo cessa completamente come reato, « quia tran-

seunte actu peccati nihil manet in anima repugnans remissioni peccati ».

Il BIEL abbraccia l'opinione di Scoto come « clementior et probabilior » e critica gli argomenti tomistici: 1) Il fervore della carità infatti di cui parla l'Angelico, o si prende come « gradus intentionis » dell'abito, e allora si dovrebbe concludere che il peccato veniale fa diminuire la carità; o si prende come un atto già compiuto che non può essere quindi annullato dal peccato veniale che segue; o infine come un atto da compiersi: questo però non è necessario per la remissione dei veniali, bastando qualsiasi atto buono e meritorio. 2) Al nemico non si rimette l'offesa che l'ha fatto diventar tale, *concedo*; non si rimette un'altra offesa, *subdistinguo*: remissione reconciliante, *concedo*; satisfaciente, *nego*. 3) Dio non può accettare un atto buono fatto senza la grazia come meritorio per la vita eterna, ma sì come remissivo della pena temporale (loc. cit., pag. 542-3).

All'opinione di Scoto aderisce anche GIACOMO ALMAIN (*De Poenit.*, dist. XXI, q. I, fol. 83-4) e GIOVANNI DE MEDINA (loc. cit., Tract. I, q. 3, pag. 15-6).

6. - Scotisti e Nominalisti che seguono questo diverso modo di concepire il reato del peccato veniale, riescono a spiegare facilmente come nel purgatorio vengano rimessi i peccati veniali di cui in vita non ci si è mai pentiti, e possono sostenere l'opinione che nell'inferno la pena accidentale dovuta ai peccati veniali termina non appena scontato il debito da essi contratto. Solamente il De Rubione però ha dedotto la conseguenza che il peccato veniale possa essere rimesso mediante le opere buone offerte al Signore da altri per noi. Tutti gli altri, seguendo lo stesso Scoto, richiedono un'opera buona personale e intendono così che l'atto buono, non solo per il lato penitenziale che implica e per il merito satisfattorio che possiede, ci faccia scontare una parte del nostro debito, ma anche si opponga in generale al d'sordine della colpa veniale, come fervore di affetto a tiepidezza nell'amicizia. Ciò che questi autori intendono escludere è che sia necessaria la contrizione anche solo interpretativa. Non si deve quindi accentuare la differenza dalla sentenza tomistica, tanto più che si è d'accordo nel ritenere che la penitenza, sia come virtù sia come sacramento, è certamente efficace per la remissione dei peccati veniali, perchè ristabilisce quel fervore di carità che il peccato veniale aveva fatto raffreddare, e perchè una parte della pena temporale è rimessa *vi clavium* ed in vista della erubescenza della confessione.

### § III.

#### Può il peccato veniale esser assolto sacramentalmente?

Una controversia sulla possibilità di espiare i peccati veniali col sacramento di penitenza non c'è mai stata fino al tempo dei Novatori: alla negazione di Lutero che qualificava come atto presuntuoso la confessione

dei veniali, si oppose l'uso secolare nella Chiesa delle persone più pie e timorate di Dio.

« De secundo autem, scilicet confessione venialium cogitari vix potest quod sit actus praesumptionis, cum clare liqueat quod accusare se in confessione de venialibus est actus humilitatis et iustitiae vindicativae in se ipsum, seu poenitentiae. Et licet non sit actus praeceptus, est tamen consultus; consilium autem non datur de actibus praesumptuosus, sed de actibus virtutis scilicet de bonis supererogationis. Testatur autem sic esse communis bonorum religiosorum consuetudo nam communiter de venialibus confitentur et crebro, magnae autem praesumptionis est arguere approbatos mores tot religiosorum et religiosarum. Laudabilis siquidem mos hic ultra vim satisfactivam, acquisitivam gratiae ex virtute sacramenti, habet vim conservativam hominis in gratia Dei, nam qui minima negligunt paulatim defluunt » Così il Caetano (*Opuscola*, Venetiis, 1612, t. I, Tract. 18, q. 2; pag. 79) (1).

Gli antichi Scolastici per provare la necessità della confessione si riferivano generalmente, sulla scorta di Beda venerabile, al testo di S. Giacomo, V, 16: « Confitemini alterutrum peccata vestra... » intendendolo generalmente come esprimente l'obbligo di confessare i mortali (ai sacerdoti) ed il consiglio per i veniali. San Tommaso (cfr. infra) e con lui Pietro di Tarantasia provano la necessità di confessare i peccati dalla istituzione di questo sacramento in forma di giudizio, ma non ricorrono al classico testo di S. Giovanni (XX, 21-3). È con Riccardo di Middleton e Scoto che ci si comincia a servire di questo passo. Orbene, dalle parole della istituzione si poteva dedurre anche il potere che i ministri della Chiesa hanno di rimettere i peccati veniali?

Certamente, dice MELCHIOR CANO, le parole « quorum remiseritis peccata... » si riferiscono *primo et per se* ai soli peccati mortali, non potendosi intendere la parola *peccatum* nello stesso breve contesto equivocamente, in quanto cioè i peccati veniali possono essere rimessi, ma non ritenuti come i mortali. Tuttavia chi ha potere nelle cause maggiori lo ha anche per le minori (mentre evidentemente ciò non vale per il ritenere) e quindi si deve dire — accedendo il consenso dei teologi e massimamente l'uso quotidiano dei fedeli — che i peccati veniali sono materia sufficiente del sacramento di penitenza (*Relectio de Sacramento poenitentiae*, pars VI, ad VII; Patavii, 1714, pag. 564).

La ragione ci spinge a dire, osserva il MEDINA, che le parole dell'istituzione devono essere intese dei peccati mortali, in quanto non è possibile che nello stesso breve contesto una medesima espressione abbia senso differente: è chiaro infatti che le parole « quae vos non remiseritis, ego non remittam », non si possono intendere dei peccati veniali, essendo certo che molti altri mezzi, oltre la confessione sacramentale, sono sufficienti per la remissione di questi. Dunque i peccati veniali non sono materia necessaria della penitenza sacramentale, perchè non cadono adeguatamente e imme-

(1) Cfr. H. BRUDERS S. J., *Allmähliche Einführung lässlicher Sünden in der Bekenntnis der Beicht*, Z. f. Kath. Theol., 1916, pag. 516 ss.



diatamente nel senso delle parole con cui Gesù conferì alla Chiesa il potere di rimettere i peccati.

Ma non potranno considerarsi come materia libera? Dalle parole di Cristo ciò non si può dedurre, se non in quanto chi concede il potere per le cause maggiori si suppone che lo dia anche per le minori (*De Poenit.*, Tract. II, q. 5; pag. 118 sg.).

S. TOMMASO mentre affermava che non c'è alcun sacramento destinato espressamente alla remissione dei veniali, dichiarava pure che un sacramento che è efficace contro il peccato mortale lo è a fortiori contro il veniale, e che la penitenza « purgativa est universaliter omnis peccati actualis mortal's et venialis » (*Dist. II, q. 1, a. 1, sol. IV*).

« Sacramentum quod tollit mortalem culpam sufficit etiam ad tollendum venialem » (*Ib. ad II*).

Lo stesso insegnava S. BONAVENTURA :

« Similiter (ac de Baptismo) de poenitentia intelligendum quod principaliter instituta est propter mortalia ad minus ipsa confessio; sed tamen valet contra omne peccatum et ita contra omne lapsum sive mortale sive veniale » (*Dist. XVII, pars 2, art. 2, q. 1*).

E ALBERTO MAGNO :

« Poenitentia autem ordinatur contra actualem morbum totum, secundum quod actualis est » (*Dist. XVI, q. 2, ad II*).

PIETRO DI TARANTASIA :

« Poenitentia est remedium institutum ad espiandum peccatum cui debetur poena sensibilis : poena vero sensibilis non tantum debetur mortali sed etiam veniali; et ideo poenitentia est remedium valens contra utrumque ». (*Dist. XVI, q. unica, a. 6; Tolosae 1612, pag. 175*).

Le stesse parole ripete UGO RIPELIN DI STRASBURGO (*loc. cit. cap. 33, pag. 229*).

Secondo DOMENICO SOTO, con cui concludiamo questo capitolo, il sacramento della penitenza è bensì per tutti i peccati attuali, ma « primo et principaliter » è stato istituito in rimedio dei mortali :

« Respondetur poenitentiam esse de omni genere peccati licet diversimode, nam de peccato mortali est proprie et principaliter. Proprie quidem, quia proprie eorum nos poenitet, quae propria voluntate peccavimus, et principaliter quia propter mortalia hoc sacramentum est institutum, sane cum ad venialium remissionem aliis remediis sacramentalibus abundemus. Peccata vero venialia sunt quidem propria materia, eo quod prava voluntate illa committimus, non tamen contra haec est sacramentum principaliter institutum » (*In IV Sent., Dist. XIV, q. 1, a. 2, arg. III; Lovanio 1573, pag. 378, col. 2*).

### III.

#### POSSIBILITÀ DI REITERARE L'ASSOLUZIONE SACRAMENTALE SUI PECCATI GIÀ ASSOLTI

1. Importanza grandissima per la storia delle idee a riguardo della confessione ha l'anonimo trattato *De vera et falsa poenitentia* che compare alla fine del secolo XI e fu attribuito a S. Agostino. Sotto l'egida del grande dottore, l'opuscolo entrò in gran parte nelle collezioni canoniche: Graziano lo riprodurrà quasi per intero nel suo *Decretum* (pars II, causa 33, quaest. III, *De poen.*, Dist. I, capo 88 « *Quem poenitet* »).

Vi si accentua il valore etico della confessione come tale, donde la conseguenza che in mancanza del sacerdote è espediente confessarsi ad un laico e che giova ripetere l'accusa degli stessi peccati perchè l'erubescenza, che con l'accusa è connessa, diminuisce la pena.

« Et quoniam verecundia magna est poena, qui erubescit pro Christo fit dignus misericordia. Unde patet quod quanto pluribus confitebitur in spe veniae turpitudinem criminis, tanto facilius consequetur gratiam remissionis » (Capo X, n. 25; M. L., 40, 1122).

Questo motivo dell'erubescenza diventa classico nei secoli successivi per giustificare la ripetizione della confessione degli stessi peccati.

Per il secolo XII ricordiamo PETRUS CANTOR († 1197) che, oltre alla erubescenza, mette in rilievo la migliore conoscenza che acquistiamo noi stessi (*Verbum abbreviatum*, capo 143; M. L., 205, 342); e l'anonimo autore del *De Poenitentia et tentationibus religiosorum*:

« Quamvis igitur in prima confessione tua deletum sit peccatum tuum et non cogaris secundo idem peccatum, nisi iteretur, confiteri, tamen, si vis, per plures confiteri poteris, quia erubescencia quaedam peccati punitio est, sicut satisfactio operis et exinde humilior et cautior eris. Sufficit igitur semel et unum tantum sacerdoti peccatum, si non iteratur, confiteri, per plures vero licet quidem, sed si expediat, tu iudica » (Capo IX; M. L., 213, 873).

Quest'autore mette in rilievo un altro motivo e cioè la direzione spirituale: nel caso per es. che l'abate a cui i religiosi devono confessarsi non ispirasse fiducia o peccasse d'indiscrezione, egli consiglia di far prima

a lui l'accusa « tametsi indoctus et indiscretus sit », e ripeterla poi ad un sacerdote saggio e prudente (ib., col. 866).

Altre testimonianze di scrittori di questo periodo che consigliano la ripetizione della confessione si possono trovare raccolti nello studio di Weisweiler sulla dottrina penitenziale di Simone di Tournai (1).

Tra gli autori posteriori al decreto del 1215, ricorre all'autorità dello Pseudo-Agostino anche GUGLIELMO D'AUVERGNE († 1249). Nel raccomandare la confessione frequente distingue un duplice senso della frequenza: frequente perchè spesso pecciamo e frequente perchè ripetuta degli stessi peccati. I vantaggi in quest'ultimo caso sono, oltre l'erubescenza, anche la direzione spirituale e la preghiera del confessore:

« Assignantur etiam aliae causae, quare pluribus debeamus confiteri quae his versibus continentur:

Saepius et multis confessio fit quia nescis  
quae digna est cautela; pudor, suffragia crescent ».

(*Sermones*, I pars, in *Dominicam XXIV post Trinitatem*, V, 3; *Opera omnia*, Parisiis, 1574, t. II, pag. 156, col. 1<sup>a</sup>).

Un motivo della ripetizione della confessione dei peccati già accusati è la teoria diffusa in questo periodo che i peccati reviviscono, in che modo non sta a noi l'indagare ora.

« Et si bonum consilium requirimus, conveniens est etiam omnia peccata nostra in confessione revelare eo quod peccata redeunt et quia cognitis antiquis vulneribus nobis poterit consulere melius » (*Supplem. ad Nov. Tract. de Poenit.*, t. II, pag. 243, col. 1).

Oltre che dall'erubescenza e dalla preghiera del sacerdote S. ALBERTO MAGNO († 1280) deriva l'utilità di ripetere l'accusa dall'esercizio del potere delle chiavi per la remissione della pena. Tale frequenza non è una qualità necessaria della confessione, ma soltanto *ad bene esse*.

« Ad aliud dicendum quod frequens confessio non est necessaria; nec assignantur tantum conditiones essentiales confessionis sed etiam conditiones confessionis secundum optimum sui statum: et haec est una illarum: quanto enim frequentius confitetur, tanto melius licet non sit necessarium: quia verecundia semper tollit aliquid de poena et etiam vis clavium et oratio confessoris » (*Dist. XVII*, art. 36, ad V; *Vivès*, t. 29, pag. 711).

ENRICO DI SUSÀ (Cardinale Ostiense, morto nel 1272) assegna come motivo anche l'aumento della grazia:

« Si vult iterum confiteri, bonum est ad maiorem gratiam et ad remissionem citius obtinendam ut dicit dictus Canon "Quem poenitet"; non tamen tenetur nisi velit, postquam chirografus peccati quo semel se diabulo obligaverat est solutus » (*Summa Aurea*, l. V, *De poenitentiis et remissionibus*, n. 56; *Venetis* 1581, fol. 322, col. 1).

(1) *Die Busslehre Simons von Tournai*, Z. f. Kath. Theol. LV (1932), pag. 206 ss.

2. - Dottrina di SAN TOMMASO. Nel *Commento alle Sentenze*, quanto alla remissione della pena temporale, insegna che il sacramento della penitenza opera sia in forza della natura stessa dell'atto della confessione, s'a soprattutto in virtù delle chiavi, per cui (medesima dottrina in Alberto Magno) la pena temporale diventa proporzionata alle forze del penitente in questo mondo :

« Quae quidem poena est improporcionata viribus poenitentis in hoc mundo viventis; sed per vim clavium intantum diminuitur quod proportionata viribus poenitentis remaneat; ita quod satisfaciendo se in hac vita purgare potest. Alio modo diminuit poenam ex ipsa natura actus confitentis, qui habet poenam erubescientiae annexam; et ideo quanto aliquis pluries de eisdem peccatis confitetur, tanto magis poena diminuitur » (Dist. XVII, q. 3, a. 5, sol. 2).

Abbiamo sottolineato la conclusione che propone il motivo, possiamo dire classico già, della confessione di devozione, che merita perciò una ulteriore chiarificazione. La pena che il potere delle chiavi rimette non è la pena ecclesiastica, ma quella che il penitente dovrebbe soffrir in purgatorio nell'altra vita; la rimette però (per sè, a prescindere dalle disposizioni più o meno buone del penitente) solo in parte (proporzionalmente alla gravità del peccato) quindi si rimane ancora obbligati alla pena satisfattoria (Dist. XVIII, q. 1, a. 3, sol. 2 et ad III).

Ma chi si confessa sacramentalmente una seconda volta degli stessi peccati, può ancora avere la remissione della pena temporale, *vi clavium*?

« Quidam dicunt quod in prima absolutione tantum dimittitur vi clavium, quantum dimitti potest, sed tamen valet iterata confessio tum propter instructionem, tum propter maiorem certitudinem, tum propter verecundiae meritum. Sed hoc non videtur verum: quia etsi haec esset ratio confessionem iterandi, non tamen esset ratio iterandi absolutionem, praecipue in eo qui non habet causam dubitationis de praecedenti absolutione (ita enim poteris dubitare post secundam absolutionem, sicut post primam): sicut videmus quod sacramentum extremae unctionis (non) iteratur super eundem morbum, eo quod totum quod per sacramentum fieri potuit, semel factum est. Et praeterea in secunda confessione non requireretur quod haberet claves ille cui fit confessio, si nihil ibi vis clavium operatur. Ed ideo dicunt, quod etiam in secunda absolutione vi clavium de poena remittitur, quia in secunda absolutione gratiae confertur augmentum; et quanto maior gratia recipitur, minus de impuritate peccati praecedentis manet; et ideo minor poena purgans debetur. Unde etiam in prima absolutione alicui plus vel minus de poena dimittitur vi clavium, secundum quod plus se ad gratiam disponit; et potest esse tanta dispositio, quod etiam ex vi contritionis tota poena tollatur ut praedictum est dist. XVII, q. 2, a. 55, sol. 2. Unde etiam non est inconveniens, si per frequentem confessionem tota poena tollatur, ut peccatum omnino remaneat impunitum, pro quo poena Christi satisfacit ». (Ib. ad IV).

Bisogna notare, per intendere bene questo testo, che si tratta di spiegare l'uso di ripetere la confessione sacramentale ammesso universalmente come lecito ed utile. Una prima opinione ritiene che questa ripetizione sia giustificata da motivi indipendenti dall'efficacia del potere delle chiavi (di cui tratta l'articolo), perchè già la prima volta questo avrebbe conseguito tutto quello che è possibile sia per la remissione della colpa, come per quella



della pena. San Tommaso obietta che i motivi addotti non bastano a giustificare la ripetizione dell'assoluzione, ma solo della confessione, non giustificano cioè la reiterazione del sacramento, dato che questo avrebbe già conseguito pienamente il suo effetto una volta (per questo motivo infatti, non si amministra la estrema unzione due volte nel corso della stessa malattia); inoltre, dato che il potere delle chiavi non ha più alcuna efficacia, perchè non fare la confessione anche presso uno che questo potere non ha, cioè a un laico o chierico non sacerdote? Bisogna quindi preferire l'altra opinione che ritiene che non necessariamente il potere delle chiavi esaurisca la sua efficacia nella prima assoluzione: perchè, ogni volta che si pone debitamente il Sacramento, questo è efficace della grazia e a seconda che aumenta la grazia e la purità dell'anima, diminuisce anche il debito della pena. Ora la misura con cui il Sacramento ci dà la grazia è quella delle nostre disposizioni, quindi può avvenire che già la prima volta, per l'eccellenza delle disposizioni, si sia avuto il condonamento di tutta la pena; ma se non si è avverato questo caso, la reiterazione del Sacramento, portando « ex opere operato » un aumento di grazia, può condurre alla estinzione di tutta la pena.

S. Tommaso suppone qui che la reiterazione del Sacramento, debitamente posto, sia efficace della grazia; egli vuole mostrare in che modo sia efficace l'assoluzione sacerdotale rispetto alla remissione della pena temporale (come nella quaestiuncula precedente aveva spiegato in che modo sia efficace rispetto alla remissione della colpa ed alla infusione della grazia). La questione se nel caso della reiterazione si abbia veramente il segno sacramentale, dato che manca la materia *circa quam* che sono i peccati, i quali nel caso non sarebbero più in nessun modo, perchè già rimessi, non è da lui, direttamente almeno, considerata.

3. - *Dottrina della Scuola Tomista.* — La confessione generale, sacramentale o no, vale, insegna PETRUS DE PALUDE, per la remissione della pena dovuta ai peccati già rimessi, pena che è più grande assai per un solo mortale che per innumerevoli veniali. Colla confessione sacramentale però è connessa la remissione della pena temporale « vi clavium » e per il merito degli atti del penitente, cosicchè accostandosi frequentemente a questo Sacramento si può giungere ad avere la missione di tutta la pena temporale. Quando tutta la pena fosse espiata, si avrebbe l'aumento della grazia.

« Secundo quod valet ad remissionem poenae temporalis secundum maiorem et minorem contritionem confitentis et erubescitiam et huiusmodi, quia actus activorum sunt in patiente et bene disposito. Potest tamen esse tam frequens confessio quod vis clavium deleret omnem poenam debitam et tunc non fieret nisi augmentum gratiae, sicut quando per multos actus temperantiae remittitur habitus intemperantiae, si prius inerat, tandem ex toto corrumpitur. Ex tunc autem illi boni actus, licet non possunt minuere id quod totaliter est corruptum, possunt tamen augmentare habitum temperantiae et faciunt, et sic est hic » (*In IV, Dist. XIX, q. 1, a. 3; Parisiis 1514, fol. 105, col. 2*).

Anche S. ANTONINO DI FIRENZE ritiene salutare la pratica di confessare

più volte gli stessi peccati a motivo dell'aumento della grazia e della remissione della pena temporale che si ha sia « vi clavium ex opere operato », sia « ex opere operantis » per il merito che ha in sè l'atto della confessione :

« Et quamvis in prima confessione, si fuerit contritus habuerit plenam remissionem omnium peccatorum mortalium, valebit nihilominus secunda et tertia et deinceps confessio de eisdem, etsi non ad remissionem culpae, ex quo iam deleta est, tamen ad remissionem poenae : tum ratione actus in se boni ; tum ratione et virtute clavium ; valebit et ad augmentum gratiae... ». (*Summa Theol.*, pas III, tit. 14, c. 19 ; Veronae 1640, col. 772).

È utile, ripete SILVESTRO PRIERIAS († 1523), reiterare la confessione degli stessi peccati per motivi sacramentali ed extrasacramentali :

« Tertio quaeritur quantum ad frequentiam utrum aliquo casu teneatur quis denuo confiteri peccata confessa et reiterare confessionem. Et dico quod, licet sit expediens eadem rite confessa frequenter confiteri, quia hoc confert ad remissionem poenae ratione verecundiae et actus de se boni et ad augmentum gratiae ratione virtutis clavium, tamen hoc non est necessarium secundum omnes doctores » (*Summa Summarum, Rubr. Confessio, I* ; Venetiis 1619, t. I, fol. 130, col. 3, n. 4).

Gli autori del secolo XVI, trattando di questo argomento si pongono su un piano più speculativo. Il CAIETANO tratta diffusamente la questione della ripetizione in confessione dei peccati già accusati (cfr. *Opuscula, Venetiis, 1612, t. I, tract. V De Confessione, q. 4*), precisando bene che si tratta di vedere anzitutto se questa pratica sia lecita e poi se sia utile e se questa utilità provenga *ex opere operato* ovvero soltanto *ex opere operantis*.

« An peccata semel rite confessa, subsecuta absolutione et satisfactione, possint iterum fructuose confiteri. Ad evidentiam huius, sciendum est contineri hic duo quaesita scilicet an iterare eorundem confessionem sit licitum et an sit fructuosum... Et est sermo de confessione non mixta, continente solummodo alias confessa. Et similiter est sermo de fructu ex parte sacramenti, seu clavium et non de fructu ex parte poenitentis, scilicet erubescencia, et ampliori satisfactione et huiusmodi. Nullus enim dubitat huiusmodi erubescenciam ac satisfactionem esse fructuosam : et similiter nullus dubitat confessionem istam esse licitam et fructuosam saltem ea ratione : quia utile per inutile adiunctum non vitatur ».

La liceità di iterare la confessione non è realmente posta in dubbio da alcuno.

« De primo igitur quaesito non memini legisse me aliquem tenentem esse illicitum iterare eorundem puram confessionem. Et quae circa hoc ingerere possunt ambiguitatem in primis argumentis tanguntur ex quorum solutione manifestum erit, licitum esse eadem peccata pluries confiteri pure ».

Riguardo invece al secondo quesito e cioè all'utilità, contro l'opinione di Scoto, si sostiene la parte affermativa per il motivo che, se sono posti tutti gli elementi del sacramento debitamente, questo è certamente fruttuoso

per sè stesso : ora nel caso nostro si hanno tutti gli elementi : materia, forma, ministro del sacramento ; dunque si avrà il frutto dell'aumento di grazia ed il condono di una parte della pena temporale, se questa non è stata già rimessa per intero nelle confessioni antecedenti.

« In quo (secundo quaesito) invenio Scotum respondendo ad primum tenere partem negativam esse probabiliorem ita quod sentit iteratam confessionem non esse fructuosam ex parte clavium, hoc est, nec remittere culpam (quae iam remissa supponitur) nec remittere aliquam partem poenae. Movetur autem ex argumento cum sua confirmatione. Sed revera non solum minus probabilis sed falsa est eius opinio. Quod sic patet : quicumque suscipit quodcumque Ecclesiae sacramentum rite ac digne, concurrentibus omnibus requisitis ad sacramentum, puta forma, materia, partibus omnibus, ministro idoneo, etc. non solum licite recipit sacramentum sed etiam fructum sacramenti : sed in casu proposito poenitens rite ac digne suscipit sacramentum, ergo est illi fructuosum sacramentum... Unde dicendum est quod fructus iteratae confessionis, praesupposito fructu primae, est augmentum gratiae et remissio poenae si tota non est remissa. Similem enim fructum habet prima confessio ad quam heri contritus hodie accessit : augmentavit enim gratiam et remisit aliquantam partem temporalis poenae, si poenitens adhuc debitor illius erat »

È notevole quest'avvicinamento con il caso di colui che si confessa dopo aver ottenuto antecedentemente, mediante la contrizione, la remissione della colpa e di parte od anche di tutta la pena temporale. E su questo paragone il Caietano ritorna nella risposta ad secundum : nel caso che il penitente si presenti alla confessione già pienamente libero dalla colpa ed anche da tutta la pena, il *sacramentum exterius* è posto però completamente e quindi non può esser privato del suo effetto principale, della *res sacramenti* che è la grazia. E la grazia conferita in questo sacramento, in quanto è grazia sacramentale assolutoria, ha di essere curativa della infermità del peccato, la quale consiste soprattutto nella colpa e nella pena, ma anche in quella debolezza e fiacchezza che la malattia lascia nel nostro organismo spirituale, in rimedio della quale è stato, secondo S. Tommaso, istituito precipuamente il sacramento della Estrema Unzione.

« Quia sacramentum est exterius sensibile signum, secundum ea quae exterius geruntur, ab Ecclesia iudicatur et ministratur, ac per hoc, quia poenitens proponit peccata sua ut expiabilia ac ut ea quibus se ipsum alligavit : ideo Ecclesiae minister absolvit, id est *sacramentum absolutionis impendit*, licite profitenti obligationem. Et quia in sacramento efficitur intus quod significatur extra, ideo intus communiter fit absolutio peccati, saltem quoad aliquam partem poenae. Et licet hoc sufficere videatur quia ad id quod communiter invenitur leges respiciunt, subiungendum tamen est stringentibus casum ad immunes etiam a poena, quod ipsa gratia augmentata, quae per sacramentalem absolutionem confertur, habet rationem magis absolutorii. Quia enim sacramentum poenitentiae ex propria ratione habet quod sit medicinale et curativum infirmitatis peccati actualis et peccati actualis infirmitas consistit non solum in culpa et vocata poena sive aeterna sive temporali..., ideo absolutio sacramentalis non solum extendit se ad culpam et poenam sed ad alia ex peccato actuali incursa mala... et percipit ex his sacramentum poenitentiae ad tollendas etiam reliquias peccatorum se extendere, si ignorantia aut negligentia ex parte nostra non impediat sufficientem illarum ablationem ».

Mi pare che il Caietano, sviluppando i principi del Maestro, abbia toccato il punto più vivo e interessante della questione ed anche la soluzione più soddisfacente. Egli fa ancora giustamente osservare come non si possa obiettare che nella confessione reiterata degli stessi peccati non ci sia la materia e cioè i peccati, non sussistendo più in forza della prima assoluzione il reato di colpa, perchè la materia prossima del sacramento sono gli atti del penitente e non i peccati; quindi tutte le volte che c'è una nuova materia e cioè una nuova confessione unita al dolore e al proposito, il ministro può aggiungere la forma e cioè l'assoluzione.

« ...Et propterea quia confessio non est eadem, licet sit eorundem peccatorum, potest licite replicari forma, imo recte loquendo, sicut materia propinqua est alia numero et non est replicatio eiusdem, ita forma est alia numero et non est replicatio eiusdem ».

E all'obbiezione che secondo questi principi ci si potrebbe confessare anche cento volte al giorno degli stessi peccati esponendo così il sacramento al ridicolo, giudiziosamente risponde osservando che, appunto perchè effetto principale dei sacramenti è la grazia, non devono essere frequentati che da coloro che ne hanno le disposizioni necessarie. Ora, generalmente parlando, non si trovano nei penitenti tali disposizioni da permettere di accedere alla confessione tante volte nello stesso giorno.

All'obbiezione infine di Scoto che un nuovo giudizio portato sulla materia già giudicata, con una nuova efficacia, arguirebbe una revocabilità del giudizio divino, risponde :

« Quod sequela nihil valet : quoniam irrevocabilitas sententiae pertinet ad firmitatem iudicis, infructuositas autem, supposita iterabilitate, prae se fert aut infirmitatem aut minorem largitatem iudicis vel iudicii ; iudicis quidem si non vult aut non potest virtutem dare similem iterato iudicio ; iudicii autem, si iudicium ipsum secundum se non est virtuosum, quale est humanum iudicium in foro litigioso. Et per hoc patet responsio ad confirmationem. Notanter autem dixi : *supposita iterabilitate* ; quoniam ex hoc ipso quod Deus iterabilem instituit sacramentum poenitentiae super iisdem peccatis, consequens est ut fructuosum replicet. Secus autem est in non iterabilibus sacramentis : huiusmodi enim eo ipso quod sunt non iterabilia, vana sunt si iterantur ».

Si tratta di una argomentazione ad hominem contro Scoto che ammette la liceità ma non la fruttuosità della nuova confessione, impostata sulla distinzione tra irrevocabilità e infruttuosità : quella implica il valore del giudice, questa invece arguirebbe una mancanza di efficacia nel giudice o un difetto nel giudizio, che non si può ammettere.

Anche il VITORIA si è proposto esplicitamente la questione della liceità e più che altro dell'efficacia sacramentale della confessione ripetuta per gli stessi peccati, affermando contro Scoto la sentenza comune della liceità ed efficacia sacramentale.

« Quaeritur an liceat confiteri peccata semel confessa et si fiat, an confessio secunda sit sacramentum. Respondeo quod de hoc sunt opiniones : Scotus (IV Dist. 18, ad I) dicit quod sic, hoc est quod talis confessio est valida et meritoria ;



sed tamen ibi non est sacramentum aut aliqua virtus clavium, quia non potest eadem forma replicari super eandem materiam, impossibile est enim ut eadem forma informet pluries eandem materiam. Item, iudicium semel rite factum non potest infringi, ergo non debet iterari. Contrarium tenet S. Thomas, Bonaventura, Marsilius, Gabriel, Alexander et Mayor et omnes quos mihi contingit videre. Et probatur, peccata oblita sunt absoluta sacramentaliter et tamen cum veniunt ad memoriam sunt necessario confitenda, et debet homo ab illis absolvi, ergo non inconvenit quod quis absolvatur bis ab eodem peccato. Nota igitur pro hac opinione; quod potestas clavium data est Ecclesiae non solum ad remissionem culpae, sed etiam ad remissionem poenae. Cum ergo illa potestas maneat in Ecclesia post primam absolutionem et remanet etiam reatus poenae in eo qui iam est confessus, sequitur quod secunda confessio valida est ad remissionem peccatorum et poenae. Maximum argumentum pro hac parte est consuetudo bonorum qui saepe confitentur eadem peccata. Et ad argumentum Scoti nego quod eadem forma non possit replicari super eandem materiam, nam cum eadem aqua possunt baptizari centum. Item illo dato, peccata sunt materia remota, sed peccata confessa sunt materia proxima, unde si in eadem confessione absolveretur bis, absolutio secunda nihil omnino valeret. Sed in pluribus confessionibus quare non erit valida? » (Loc. cit. n. 171).

Il Vitoria ha sentito tutta l'importanza teologica dell'uso plurisecolare nella Chiesa e sebbene propriamente ciò non dimostri contro Scoto se non la liceità, dà anche però una grande presunzione per l'efficacia sacramentale, se ben si rifletta che i fedeli attendono certamente una utilità dall'esercizio del potere ecclesiastico. Tale utilità consiste almeno in una remissione di pena temporale, ex opere operato. Gli argomenti di Scoto sono dimostrati inconsistenti, perchè non ripugna che si pronunci un nuovo giudizio su una materia già giudicata, massime quando si tratta di confermare, come nel caso nostro, la sentenza già pronunciata. L'analogia portata della confessione dei peccati dimenticati non è però stringente perchè si può subsumere che su questi peccati un vero giudizio ecclesiastico non era ancora stato dato e l'assoluzione operò su di essi solo indirettamente. Più convincente invece il motivo che non si tratta propriamente di replicare la forma sopra la stessa materia, perchè in ogni caso (prescindendo cioè dall'opinione tomista che materia della penitenza sono gli atti del penitente) è l'applicazione della materia e non l'elemento qua tale che entra a costituire il rito sacramentale.

#### 4. - Scuola Scotista e Nominalista.

RICCARDO DI MIDDLETON riferisce gli argomenti a favore delle due opposte opinioni, e per conto suo conclude :

« Sacramentum poenitentiae ex vi clavium nullam habet efficaciam respectu eiusdem peccati pluries confessi, nisi iuxta dispositionem confitentis » (*In IV, Dist. XVIII, a. 2, q. 3; Brixiae 1591, pag. 275*).

Secondo il MINGES (op. cit., II, pag. 652, n. 19) Scoto avrebbe insegnato che è lecito confessare i peccati già perdonati e che questa nuova confessione e assoluzione ha per frutto la remissione di parte della pena temporale non ancora rimessa. Si capisce che la colpa e la parte di pena già rimesse non lo possono essere nuovamente, in quanto più non sono :

« qui enim solutus est, amplius non absolvitur, quia nullus solvitur nisi ligatus » (Ox. l. IV, Dist. 9, n. 5; t. 17, 132 b).

Abbiamo visto come il Caetano e il Vitoria intendano altrimenti l'opinione di Scoto su questo argomento, e così pure molti della stessa scuola scotistica. C'è forse stato in questo punto un'evoluzione del pensiero di Scoto; l'opinione del Minges presenterebbe la sua ultima sentenza (2).

GUGLIELMO DI RUBIONE si dichiara direttamente contrario alla reiterazione del sacramento di penitenza sugli stessi peccati: non si può essere assolti dalla medesima colpa che una volta sola. Non è proibito, anzi è utile e meritorio ripetere la confessione dei propri peccati per averne vergogna e dolore, ma non si può rinnovare l'assoluzione (in cui consiste propriamente il sacramento) senza esporlo al pericolo di nullità. La prassi contraria si deve spiegare — e solo così diventa lecita — o in quanto si confessi anche qualche nuovo peccato, o in quanto il confessore usi una formula deprecativa, oppure apponga una condizione sul valore della prima confessione (loc. cit., Dist. XV, q. 2; fol. 171-172).

GIOVANNI DE BASSOLIS insegna che la confessione degli stessi peccati è lecita e utile, non però in quanto si possa assolvere nuovamente la colpa già perdonata, ma in quanto può essere rimessa una parte della pena temporale rimasta: sotto questo aspetto si deve dire che l'assoluzione ripetuta importa un esercizio efficace del potere delle chiavi. Il sacramento conferisce sempre la grazia e le reiterate assoluzioni possono anche rimettere tutta la pena temporale (*In IV Sent.*, Dist. XVIII, q. unica, ad III; Parisiis, 1517, fol. 97, col. 3).

PIETRO DELL'AQUILA (Scotellus † 1348) ritiene invece che questa confessione reiterata, benchè lecita, non è però fruttuosa. All'obiezione che, se il sacerdote assolvendo rimette una parte della pena, confessioni reiterate potrebbero avere per effetto l'estinguersi perfetto del debito di pena, risponde che questa conclusione non regge. Infatti, o la remissione in ogni confessione vien fatta con numeri proporzionali, e allora non si finirebbe mai di dividere; oppure si dovrebbe dire che il primo giudizio è irrevocabile.

« .. Hic dicitur uno modo quod non sequitur, quia non semper fit relaxatio secundum partes eiusdem proportionis. Quando autem est processus secundum partes eiusdem proportionis potest esse processus in infinitum. Alio modo dicitur quod secunda absolutio virtute clavium nullam partem poenae remittit, quia iudicium semel latum sine errore Deus ratificat in coelis sic quod sit irrevocabile. non dico quod illicitum vel impossibile sit iterari, sed tamen cum fructu isto quem nunc habet non est iterabile » (*In IV Sent.*, Dist. XVIII, q. 2; Levasti [Corsica], 1909, pag. 226).

MARSILIO DI INGHEM († 1396) raccomanda la reiterazione della confessione degli stessi peccati perchè quest'atto accresce la grazia (ex opere operato?), avvalora la contrizione, mentre ci si conferma nell'umiltà e si possono ricevere salutari consigli.

(2) Cfr. AMANN, art. *Pénitence* in D. Th. C., col. 1031. *Rep. Par.* l. IV, Dist. 19, n. 31, contra. *In IV Sent.* Dist. 19, n. 31.

« Congruum est saepe confiteri peccatum quia augetur gratia ex illo actu. Assequitur etiam homo magis de vera contritione, quando paratus est subire poenam pro commissis. Confirmatur humilitas propriae fragilitatis tali sui submissione et instructio multiplicatur quam exhibet confessor » (*In IV Sent.*, q. I, a. 2; Argentinae, 1501, fol. 474, col. 4).

Alla questione « Utrum claves istae (Ecclesiae) possint pluries habere suam efficaciam in eadem peccata precise », GIACOMO ALMAIN risponde negativamente, « quoniam sententia iuste lata non est amplius ferenda de eadem mater a... Quamvis sacramenta quae non imprimunt characterem possint pluries iterari; tamen hoc non est super eandem materiam » (*In IV Sent. seu De Poenitentia*, Dist. XVIII, q. 1; fol. 82, col. 1). Ma poi riporta l'opinione di Enrico di Gand secondo la quale l'assoluzione sacramentale reiterata non rimette più volte la colpa, ma tuttavia diminuisce la pena temporale e aumenta la grazia, concludendo: « Et hoc videtur probabile ».

Più ampiamente tratta il problema della reiterazione GIOVANNI MAYOR, il quale ritiene che sia fuori dubbio la liceità di un tale atto e che la vera questione versi sulla efficacia ex opere operato. Ed egli si dichiara per la sentenza affermativa per vari motivi. Si supponga questo caso: Tizio ha confessato sette peccati e ne ha dimenticato un ottavo; certamente in questa confessione ha ricevuto la grazia e la diminuzione della pena vi clavium; se poi confessa questo peccato dimenticato insieme con gli altri sette certamente riceve la grazia e la diminuzione della pena. Si obietterà forse che grazia e remissione della pena saranno date in vista del peccato non ancora confessato e in proporzione di questo solo. Ma si risponde che la misura della grazia non può essere in proporzione della materia, come certamente nell'Eucarestia essa non dipende dalla misura più o meno grande dell'ostia. Tuttavia il caso non è completamente ad rem, perchè in questa confessione si ha un peccato non ancora sottoposto debitamente al potere ecclesiastico. Fa più al nostro caso l'analogia coll'assoluzione dei peccati già rimessi ex opere operantis mediante la contrizione perfetta: è certo che la confessione in tal caso opera efficacemente l'aumento della grazia e la diminuzione della pena temporale. Nè si può opporre che la forma non si ripete sulla stessa materia, perchè nel caso nostro la materia rimane sempre applicabile fin tanto cioè che resta una parte di pena da espiare, ed anche dopo sempre, perchè non si sa mai quando si sia finito di espiare, nè la diminuzione della pena cresce geometricamente e perchè l'opera satisfattoria è anche meritoria.

« Modo peccata quo ad poenam aliquam sunt materia poenitentiae. Ergo quando confessor applicat absolutionem peccatis, tollit partem poenae, in secunda confessione ut in prima, et in tertia ut in secunda, et ita deinceps, quousque tota poena tollatur. Et sic in qualibet confessione confertur gratia virtute operis operati: hoc est vi clavis, quousque totalis poena tollatur. Et licet totalis poena debita possit hoc modo tolli: illo non obstante, non est recusanda alia poenitentia quemadmodum in indulgentiis; tum quia opus satisfactorium est etiam meritorium, tum secundo quod nescitur quota iteratio confessionis tollit omnem poenam peccatis debitam. Nec credendum est quod secunda absolutio geometrica

tollit ad primam, sed tantum poenae quantum prima et ita consequenter ad finem poenae inclusive » (*In IV, Dist. XVII, q. 4; Ed. cit., fol. 177, col IV*).

La pena, spiega, tolta nelle singole confessioni, è proporzionata sempre alla gravità del peccato.

Si può essere obbligati a confessare nuovamente gli stessi peccati? Nonostante la sentenza contraria di Dionigi che negava agli abati cistercensi il diritto di esigere la confessione generale annuale dei loro sudditi, di peccati di cui si erano già confessati ad altri confessori approvati; di Gersone e di Holkot che parimenti negano che lo stesso Papa possa imporre quest'obbligo, il Nostro pensa che vi possono essere due leggi così concepite: ci si deve confessare ogni anno al proprio sacerdote; chi però si vuol confessare ad altri designati lo può fare. Questa seconda legge non abroga per sé la prima. È un privilegio concesso al penitente il quale liberamente ne usa; ora, volenti non fit iniuria, nè la seconda confessione può essere considerata come odiosa per il primo confessore (*ib., q. 6, fol. 179-180*) (3).

Non meno diffusamente tratta il presente problema GIOVANNI DI MEDINA. Non c'è dubbio che la confessione reiterata sia in sé cosa lodevolissima, se fatta per spirito di umiltà o a scopo di direzione; e sia quindi fruttuosa ex opere operantis; ma qui si tratta di quella confessione che è sacramento e più in particolare della assoluzione sacerdotale « ... distinguendum videtur de confessione et absolutione, nam de confessione nulla est quaestio... De absolutione autem iterata super eisdem peccatis est dubium ». Riferita l'opinione di Scoto e del De Rubione secondo i quali « absolutionem posse quidem iterari licite, non tamen salubriter, quia secunda absolutio nihil in confitente operatur », ne apporta i motivi che sono: non sarebbe necessaria alcuna soddisfazione oltre la confessione; il peccatore assolto non è più legato; anche nel foro civile contenzioso una sentenza pronunciata non viene ripetuta e, se ripetuta, non ha più valore della prima.

Ciononostante bisogna tenere la sentenza contraria fondandosi sull'autorità dei Padri e sulla pratica universale specialmente nelle famiglie religiose. Che la seconda confessione s'ia fruttuosa ex opere operato appare dall'esservi tutti gli elementi che costituiscono il sacramento: materia, forma, intenzione; nè si può obiettare che manca la materia cioè i peccati non ancora rimessi, perchè altrimenti ciò varrebbe anche nel caso in cui uno si accosta per la prima volta alla confessione già perfettamente contrito dei peccati. « ...igitur, si dicas deficere debitam materiam quae est non prius remissa: contra quia tunc si quis omnino contritus, praecedente fervida charitate confiteatur et absolvatur, non illi huiusmodi absolutio prodesset... ».

Ciò è provato positivamente dalla decretale, tra le Estravaganti di Martino V, che prescrive a coloro che si sono confessati ai frati privilegiati di

(3) Dionigi Certosino si fondava sulla condanna pronunciata nel 1321 da Giovanni XXII, di una proposizione di Giovanni de Poliacco (cfr. *Enchir. Symbol. Denz.-Bannwart*, n. 491).



confessarsi di nuovo (una volta all'anno) ai propri parroci; dalla decretale di Benedetto XI « *Inter cunctas* » (abrogata poi dalla Clementina) dove si prescrive ai religiosi che sono tenuti per la loro regola a confessarsi ai Superiori di ripetere, se si confessano ad altri confessori approvati, la confessione al Superiore. Lo stesso Benedetto inculcava ai confessori regolari di consigliare ai loro penitenti laici di ripetere la confessione ai propri curati. S'intende che la questione versa sulla ripetizione dell'assoluzione premessa una nuova confessione; nè tale nuova confessione deve farsi per diffidenza sul valore della prima assoluzione.

Il senso delle parole dell'assoluzione non è infatti: « Io ti assolvo dai legami che hai », cosa che non sarebbe vera, ma è, secondo il Lombardo: « Ti assolvo, cioè ti giudico assolto », cosa verissima; oppure: « Ti assolvo per quanto sta in me », che risponde anche a verità. Del resto nella maggior parte dei casi il penitente è ancora legato dalla pena temporale che gli resta da scontare; nè c'è da meravigliarsi che colla confessione reiterata si estingua il debito della pena, non essendo il sacramento meno efficace che le altre opere buone e meritorie con cui si può espiare la detta pena temporale. Il fatto che la sentenza sacerdotale sia ratificata in cielo, prova soltanto che non si è più obbligati a confessarsi nuovamente, ma non dimostra affatto l'inutilità della seconda confessione. Infine, pur concedendo che la reiterazione della sentenza nel foro civile contenzioso non aggiunge niente di nuovo alla prima, deve negarsi la parità perchè nel caso nostro si ha l'aumento della grazia e la remissione della pena (op. cit., q. XXV, *De Facultate simul et fructu legitimam confessionem iterandi*, p. 176-9, sgg.).

5. - Tra gli autori indipendenti colui che ha più ampiamente e ripetutamente discusso la presente questione è ENRICO DI GAND († 1277). Nel *Quodlibetum Tertium* (q. XVII « *Utrum sacramentum poenitentiae respectu eorumdem peccatorem habeat efficaciam ex vi sacramenti quotiescumque fuerit receptum a poenitente* », Parisii, 1518, p. 111 ss.) riporta le due opinioni contrarie coi loro argomenti. La sentenza affermativa è provata: 1) dall'uso vigente nella Chiesa; 2) perchè altrimenti i sacramenti del N. T. non avrebbero un'efficacia maggiore di quella dei sacramenti del V. T.; 3) sarebbe lo stesso confessarsi al sacerdote e al non sacerdote; 4) perchè il Papa non ripete l'assoluzione del peccato riservato già rimesso vi clavium; 5) per l'analogia con il caso del battesimo, che è efficace anche per colui che già ricevette la grazia mediante il battesimo di desiderio; 6) per l'analogia col caso in cui uno riceve per la prima volta il sacramento della penitenza essendo già stato giustificato con la contrizione perfetta; 7) il sacerdote impartendo l'assoluzione una seconda volta non è tenuto a porre una condizione sul valore della prima, come deve fare invece nel caso che ripeta il battesimo.

La sentenza negativa vien provata così: 1) come l'assoluzione sarebbe inefficace nel caso che qualcuno non avesse commesso alcun peccato attuale, così nel caso in cui si è già ottenuto in qualsiasi modo la remissione della colpa e di tutta la pena; 2) come il battesimo si potrebbe ripetere solo nel

caso che si rinnovasse il peccato originale, così la penitenza si può ripetere solo nel caso che si ricada nel peccato attuale; 3) tutti gli altri sacramenti che si possono ripetere non hanno efficacia se non una volta sola rispetto allo stesso oggetto individuo; 4) se fosse vero che la confessione ripetuta è sempre fruttuosa, si potrebbe ripeterla più volte in un giorno e ogni volta ricevere l'assoluzione, fino a tanto che si estinguesse completamente il debito di pena, e quindi non sarebbe più necessario imporre al penitente un debito di soddisfazione, ma solo indicare i mezzi per prevenire i peccati futuri.

A questi ultimi argomenti i difensori della prima sentenza rispondono: al 1) *nego paritatem*: il sacramento della penitenza è stato istituito da Dio per tutti coloro che peccano e tali sono tutti gli uomini senza un privilegio straordinario; al 2) il battesimo non si può ripetere perchè imprime il carattere; al 3) benchè negli altri sacramenti le parole della forma esauriscano ogni volta la loro efficacia, « non sic autem est in sacramento poenitentiae; quamvis enim prima absolutio in homine disposito habeat totam efficacitatem suam, quantum ad effectus essentielles qui sunt culpa remissio et poenae aeternae in temporalem commutatio et animae in Deum reconciliatio, non tamen ita est quantum ad effectus secundarios: quia sacramentum poenitentiae non est natum remittere tantum de poena una vice receptum quantum pluries receptum, nec tantum conferre de gratia »; al 4) la nuova efficacia ex vi clavium suppone un nuovo moto di devozione nel penitente.

Gli autori della sentenza negativa rispondono a loro volta così agli argomenti dei primi: 1) l'uso della Chiesa non prova che sia efficace ex opere operato la reiterazione della confessione perchè l'uso può essere spiegato in diversi modi e per es. colla presunzione che frattanto si siano commessi altri peccati veniali; non è perciò necessario esprimere una condizione; 2) il sacramento non è inane, perchè è efficace se si ripete il peccato; 3) l'efficacia dell'orazione sacerdotale è sempre più grande di quella del laico perchè egli prega come persona pubblica; 4) il paragone del battesimo si può ritorcere perchè da esso appare che il sacramento è impartito efficacemente una volta sola.

Nella sua soluzione Enrico non si pronuncia, ma lascia in sospeso la questione dell'efficacia ex opere operato, contentandosi di ribadire e lumeggiare la molteplice utilità di una tale pratica.

« Nihil affero nisi illud in quo omnes conveniunt, quod est: quia bonum est confiteri eadem peccata in numero pluribus pluries, et est meritum. Unde multum est utile poenitenti et ratione erubescitiae et humilitatis et bonae assuefactionis et propter maiorem reverentiam Dei et beneficium orationis et instructionis, quia sacerdos debet ex hoc plus pro illo orare et plures et melius sciunt instruere; et etiam certum est quod respectu eiusdem peccati in numero habet efficaciam suam ex vi sacramenti semel ad minus in poenitente, et totiens habet efficaciam, quotiens iteratur peccatum cum peccator poenitet et confitetur; sed utrum totiens quotiescumque confitetur respectu eorundem peccatorum in numero habeat efficaciam ex vi sacramenti, hoc melius intelligentium iudicio potest dimitti vel illi qui habet auctoritatem hoc diffinienti et hic est Papa ».

Più decisamente la stessa questione è affrontata nel *Quodlibetum VII*, q. 22: « Utrum Sacramentum poenitentiae virtute clavium respectu eorundem peccatorum possit habere effectum plus quam semel » (ib., pag. 1004, a). La risposta si riduce a distinguere nella confessione sacramentale, come in ogni sacramento, un effetto principale (una somma di effetti), essenziale ed un effetto secondario, accidentale. Riguardo al primo la confessione non può essere efficace che una sola volta, ma riguardo all'altro tutte le volte che si riceve.

« Dicendum est quod effectus sacramenti poenitentiae vi clavium maxime in absolvendo poenitentem postquam fuerit confessus, multiplex est. Primus maculae peccatorum ablutio. Secundus divinae offensae placatio. Tertius poenae aeternae debitae peccatis in poenam temporalem commutatio. Quartus illius poenae temporalis saltem pro parte remissio. Quintus est gratiae augmentatio. Sextus est Ecclesiae militanti reconciliatio et si qui alii sunt huiusmodi. Isti tamen ad praesens sufficiunt. Dico igitur quod duplex est effectus sacramenti: unus scilicet principalis et essentialis, ad quem est principaliter a Deo institutum, alius vero secundarius et quasi accidentalis, ad quem non est principaliter institutum: sed ex abundanti misericordia et quasi ex consequenti agit illum... Descendendo igitur ad propositum: dico quod sacramentum poenitentiae virtute clavium respectu eorundem peccatorum non habet nisi semel effectum suum principalem, qui continet tres primos effectus praedictos, quos semel perfecte agit, aut nihil agit... Effectum autem suum non principalem qui continet omnes alios modos sequentes, bene potest absque omni derogatione facta sacramento, habere plus quam semel: immo illud procedit ex magna virtute et efficacia sacramenti ex hoc quod semel adhibitum non necessario agit quidquid agere potest pluries adhibitum... Tota enim poena temporalis debita peccatis non necessario remittitur in prima absolutione, etsi possibile esset eam remitti... Nec similiter in prima absolutione augmentatur gratia quantum nata sit pro statu vitae praesentis augeri... ».

Appartiene dunque all'efficacia del sacramento che possa continuare a produrre quelli che sono secondari tra i suoi effetti e cioè la diminuzione della pena e l'aumento della grazia. Nè si possono mettere sullo stesso piano riguardo agli effetti secondari battesimo e penitenza, perchè il battesimo conferisce in una volta sola tutto quello che può conferire e perciò non è reiterabile. Invece Dio ha determinato quanta parte di pena viene rimessa nell'atto dell'assoluzione.

« Unde ut facilius et celerius misericordia plenae remissionis obtineatur, expedit pluries et pluribus confiteri pluries suscipiendo sacramentalem absolutionem, quae pluribus vicibus potest aliquid et aliquid relaxare quousque totum fuerit relaxatum ».

Citiamo ancora, alla fine di questo paragrafo due celebri predicatori del secolo XV. S. BERNARDINO DA SIENA († 1444) raccomanda, come consiglio, di ripetere a scopo di umiliazione, la confessione dello stesso peccato:

« E quanto più vergogna arai di un solo peccato tanto più arai la grazia di Dio per pentimento. E quanto più vi arai, tanto più sarai illuminato e certificato dalla grazia sua... E nota che il prete che ti confessa e à l'autorità, dandoti l'as-

soluzione ti leva per quella autorità molte pene, di quelle del purgatorio » (*Pre-diche volgari*, Ed. Cannarozzi, Pistoia 1934, vol. I, pag. 37).

S. GIOVANNI DA CAPISTRANO († 1456) inculca la confessione generale dei peccati già confessati :

« licet peccata semel confessa cum formata contritione purgantur. Est tamen utile, licet non sit necessarium, confiteri omnia peccata quae fecisti a tempore quo usum rationis habuisti. Et principaliter ad tria utile est : primo tanto magis mereberis propter humilitatem. Quantum Deo displicet superbia tantum humilitas placet. Secundo, quia certior eris propter cautelam. Tertio, quia magis assuetus eris ad bene confitendum. Tanto enim certior eris quod semel confessus es et reiteras et quanto saepius confiteris, tanto magis discis confiteri. Et recipis incrementum in virtutibus et ducis in usum... Certior enim eris propter cautelam. Omnia peccata tua confitere a tempore iuventutis tuae scilicet a quo liberum usum arbitrii habuisti et rationem quis scit si poenituisses debite. Non est autem humanum quod quis omnia peccata sua a iuventute potest memorari, sufficit quod illa quae potest memorari confiteatur » (*Sermones Vratislaviae habiti* a. 1453, Sermo XXV; Ed. Jacob, Breslau, 1911, pag. 146).

6. - Concludendo, tutti riconoscono che questa pratica, se ispirata dalla volontà di umiliarsi e di ricevere la direzione spirituale godendo dell'intercessione sacerdotale, è di natura sua, ex opere operantis, utile e meritoria. La controversia versa propriamente su questo punto : sono i peccati già rimessi materia sufficiente del sacramento? La questione poteva ritenersi da taluni risolta (ed effettivamente molti tomisti portano quest'argomento) analogamente al caso — che per gli antichi scolastici era il caso ordinario — in cui si avesse già avuto il perdono della colpa con la contrizione perfetta. Si osserva però che in questo caso la riconciliazione con Dio non è stata ancora seguita dalla riconciliazione con la Chiesa, che deve avvenire in forma giudiziale, e per la quale è necessaria quindi la confessione e l'assoluzione. Tuttavia l'analogia sussiste in quanto nell'un caso come nell'altro si ha da spiegare come conservino il loro senso le parole della formula : « ego te absolvo a peccatis ». Sappiamo che gli antichi scolastici intendevano queste parole (forma indicativa) come efficaci solo a riguardo della pena temporale e dichiarative rispetto alla remissione della colpa fatta da Dio. Ma ciò non si può ammettere. S. Tommaso, pur non spiegando chiaramente come si operi quest'effetto, ha certamente insegnato che l'effetto delle chiavi si estende fino alla remissione della colpa (Suppl. q. 18, art. 1) e ha spiegato le parole della forma come aventi questo senso : « Sacramentum absolutionis tibi impendo » (parte III, q. 84, a. 3, ad V).

Anche supponendo che il penitente (per la perfezione della sua contrizione e per le precedenti confessioni) sia esente completamente anche dal reato di pena, facendo una nuova confessione dei suoi peccati, egli, spiega il Caietano, propone i suoi peccati come espiabili, come quelli con cui egli si legò, ed il ministro della Chiesa può perciò impartirgli il sacramento che è ordinato a sciogliere dal vincolo del peccato attuale. Il segno sacramentale è perfettamente posto e quindi non può essere frustrato del suo effetto, della res sacramenti, della grazia, grazia che in questo sacramento



ha la finalità di essere, sempre più, assoluta del peccato. Certamente l'efficacia sacramentale della nuova confessione e assoluzione non è in pregiudizio della prima e non suppone affatto una revocabilità del primo giudizio. Se si obietta che può mancare completamente la materia circa quam, quindi il fine per cui il sacramento dà la grazia, quando cioè manca ogni reato di colpa e di pena (questo però non è certo il caso ordinario), si risponde che il peccato commesso non è mai così completamente distrutto, da non esservi bisogno dell'aiuto della grazia per riparare alle conseguenze da esso causate nell'anima. Che l'effetto del sacramento si estenda quindi a curare sempre più profondamente il male causato in noi dal peccato attuale, diremo nel prossimo capitolo parlando della grazia sacramentale.

L'uso vigente nella Chiesa non costituisce, abbiám detto, un argomento apodittico, in quanto l'uso può essere spiegato anche con motivi non sacramentali, come è quello classico dell'erubescenza e si può supporre che si aggiunga all'accusa dei peccati già assolti qualche nuovo peccato veniale; tuttavia dà una grande presunzione in favore della tesi tomistica per il fatto che i fedeli son convinti di ricevere con la nuova assoluzione la remissione di parte della pena temporale *vi clavium*.

Le stesse osservazioni si possono fare all'argomento tratto dalle prescrizioni e raccomandazioni di Martino V e di Benedetto XI.

#### IV.

### UTILITÀ E FRUTTI DELLA CONFESSIONE DI DEVOZIONE

#### § I.

#### Progressivo estendersi di questa pratica

Rinunziando a tratteggiare lo sviluppo storico della confessione di devozione nel periodo che precede il sorgere della scolastica, è nostra intenzione di fare qui alcune osservazioni sulla diffusione di questa pratica a cominciare dal secolo XI, persuasi come siamo che il fatto stesso, in quanto approvato dalla Chiesa rivesta un significato teologico (1).

La confessione di devozione nasce e cresce quasi inavvertitamente negli ambienti monastici. Dico quasi inavvertitamente, perchè il passaggio da una confessione e una direzione non sacramentale a una confessione che è sacramento, avviene senza scosse, man mano che si fa strada (ci riferiamo soprattutto all'occidente) l'idea che il sacramento della penitenza non è riservato alle grandi colpe, ma che è anche destinato all'espiazione dei piccoli falli, e man mano che i Superiori religiosi vengono abitualmente insigniti del carattere sacerdotale. La confessione di devozione nel senso da noi inteso è certamente praticata nei monasteri occidentali fin dal principio del secolo XI ed essa si afferma sempre più fino a diventare pratica obbligatoria per tutti i religiosi — una o più volte alla settimana — nel corso dei secoli XII e XIII. È opportuno mettere in rilievo per comprendere l'indole di questa pratica, che il confessore abituale dei religiosi rimane sempre il superiore (se altri possono ascoltare la confessione, è per sua delegazione ed in suo aiuto) e questo fin a molto tempo dopo al Concilio di Trento. Ciò è in connessione anzitutto con il principio del sacerdos proprius, ma è anche legato all'origine storica della confessione di devozione e cioè alla direzione spirituale dell'abate che è come il padre della famiglia religiosa.

In mezzo ai laici la confessione frequente è assai rara fino a quando

(1) « Diese Förderung durch die Kirche, scrive il P. RAHNER nell'articolo da noi cit. nell'introduzione, hat aber theologisch ein so grosses Gewicht, dass die Andachtsbeichte unmöglich eine Fehlentwicklung in der Geschichte des geistlichen Lebens sein kann ».

cominciano il loro apostolato tra il popolo gli ordini mendicanti. I motivi della diffusione sono evidenti: e in primo luogo la maggior libertà di scelta di un confessore saggio e pio, doti che i fedeli non sempre avrebbero potuto trovare nel proprio parroco; ed anche disinteressato, chè uno dei motivi della lotta del clero secolare contro i religiosi è il timore di perdere gli emolumenti a cui si aveva diritto in occasione della confessione (2).

Ma forse ancora di più ha influito l'essersi l'ideale della perfezione cristiana, direi, borghesizzato, sceso nelle vie e nelle piazze, nelle botteghe e nei mercati, nelle case private come nei chiostri, soprattutto per mezzo del terzo ordine che intende realizzare, vivendo in mezzo al mondo, l'ideale della perfezione religiosa. Movimento però questo, in contrapposizione ad altri moti religiosi del periodo immediatamente precedente, strettamente ortodosso e devoto al potere ecclesiastico. Ne è senza importanza l'indole della nuova spiritualità, meno liturgica e più personale, sempre più cristocentrica: i sacramenti non sono i più grandi mezzi che abbiamo di unione col Cristo, la grazia che essi danno, non è la grazia del Capo del Corpo Mistico, della Chiesa?

E la Chiesa, nella controversia tra clero secolare e religioso, ha voluto salvare il principio gerarchico, ma ha sempre favorito anche l'opera dei religiosi nell'interesse del popolo cristiano e della sua elevazione spirituale.

Sostanzialmente da questo tempo la pratica della confessione frequente, di devozione, in mezzo al popolo cristiano (tra i religiosi ciò è evidente, anzi si ha da notare una frequenza assai più grande di quella che sia ora prescritta), per tutto il periodo da noi studiato rimane costante. Anche nel secolo XV e nel principio del XVI, quando cominciano la loro attività, portando un nuovo soffio d'intensa spiritualità ecclesiastica in opposizione all'esagerato individualismo dei pseudo-riformatori, gli istituti dei chierici regolari che si fanno apostoli della frequenza dei sacramenti della Confessione e dell'Eucarestia, e si odono tanti lamenti sulla trascuranza dell'uso di questi sacramenti, crediamo fondata la nostra osservazione. Se noi ci riferiamo alla grande massa del popolo cristiano, quest'uso appare sempre limitato ad una piccola minoranza devota e studiosa della propria perfezione. Oggi ancora che si possono ammirare tante pie persone secolari che praticano la confessione di devozione settimanalmente o quindicinalmente, si lamenta tuttavia che la media delle confessioni pasquali, specialmente tra gli uomini, sia in tante parrocchie così bassa.

Ad ogni modo la nostra affermazione si fonda sull'insegnamento comune dei teologi e specialmente degli autori spirituali che hanno scritto per le persone del mondo e dei predicatori, insegnamento che non poteva rimanere senza una certa efficacia; sugli esempi che conosciamo e che si potrebbero facilmente moltiplicare, perchè la figura del confessore-direttore di coscienza è familiare per tutti anche nel secolo XV, e si incontra anche in autori profani; sulle prescrizioni e raccomandazioni che tendono a limi-

(2) Cfr. P. BROWE, *Die Pflichtbeichte im Mittelalter*, Z. f. K. Th. 1933, pag. 350 ss.

tare (per le donne!) o a rendere più cosciente, più fruttuosa questa pratica. Quest'uso della confessione è di per sé indipendente dalla frequenza all'Eucarestia e molte delle testimonianze da noi incontrate riferiscono una maggior frequenza della confessione che non della comunione; tuttavia bisogna ammettere che una maggior diffusione della comunione frequente porta anche ad un incremento della confessione di devozione.

Concludendo, crediamo di potere affermare con ragione che la confessione di devozione appare storicamente come il grande mezzo di perfezionamento del medioevo cristiano (3).

## § II.

### Confessione rituale e confessione sacramentale

1. - La glossa di Beda sopra il testo di S. Giacomo, V, 16, ha avuto una fortuna considerevole nel medioevo nel promuovere la confessione (non sacramentale) dei peccati veniali.

« Si infirmi in peccatis sunt et haec presbyteris Ecclesiae confessi fuerint, ac perfectio corde ea relinquere atque emendare satagerint, dimittentur eis. Neque enim sine confessione emendationis peccata queunt dimitti. Unde recte subiungitur: Confitemini alterutrum peccata vestra... In hac ergo sententia illa debet esse discretio ut quotidiana levissime peccata alterutrum coequalibus confiteamur, eorumque quotidiana credamus oratione salvari. Porro gravioris leprae immunditiam iuxta legem sacerdoti pandamus, atque ad eius arbitrium qualiter et quanto tempore iusserit purificare curemus » (M. L., 93, 40).

La confessione dei veniali fatta *coequalibus* appare di consiglio, mentre quella dei mortali, fatta al sacerdote, è di precetto. Il consiglio è dato

(3) Abbiamo dovuto omettere tutta la documentazione da noi raccolta e che abbraccia gli scritti di autori spirituali, legislazione ecclesiastica e monastica ed esempi agiografici. Si possono consultare oltre gli articoli del Beumer, citati nell'Introduzione: H. BRUDERS, *Allmähliche Einführung lässlichen Sünde in der Bekenntnis der Beicht*, Z. f. Kath. Theol. 1910, pag. 516 ss.; L. HERTLING, *Hagiografische Texte zur frühmittelalterlichen Bussgeschichte*, Z. f. Kath. Theol. 1931, pag. 109 ss.; P. BROWE, *Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter*, Z. f. Kath. Theol., 1932, pag. 375 s.; C. POTOCNIK, *De confessione peccatorum venialium. Evolutio historica cum speciali respectu ad curam animarum*, Bogosloveni Vestnik, Ljubliana, 1938, pag. 121-178.

Tra gli studi più antichi si possono utilmente consultare: E. CARPENTIER, *De confessione peccatorum venialium ab antiquissimis temporibus*, AA. SS. Octobris, t. 9<sup>o</sup>, pag. 722 ss.; MABILLON, AA. SS. O.S.B., vol. III, 1, Introd. n. 95; E. MARTÈNE, *Commentarius in Regulam S. Benedicti*, Parisiis, 1690, in Cap. 46, pag. 601 ss.; Ib. *De Antiquis Ecclesiae ritibus*, Antwerpiae 1763, l. 1, cap. 6, a 1. pag. 259-61; a 2 pag. 261 ss.; J. LAUNOIS, *De frequentis confessionis et Eucharistiae usu atque utilitate*, Coloniae, 1731, vol. 5; e tra le opere a carattere più generale JO. MORINUS, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae tredecim primis saeculis in Ecclesia Occidentali et huc usque in Orientali observata in decem libros distinctus*, Parisiis, 1651; l. II, c. 3, n. 6-7; l. V, c. 31, n. 26; NATALIS ALEXANDER, *In historiam saec. XIII et XIV Dissertatio XIV Hist. Eccles.*, Parisiis, 1730, t. VII, pag. 619 ss.



soprattutto in vista dell'aiuto della preghiera dei fratelli messi a parte delle nostre spirituali necessità. Questa pratica della confessione vicendevole (non sacramentale) dei peccati veniali deve essere stata diffusa nei monasteri occidentali: la glossa di Beda viene riportata da BENEDETTO D'ANIANA († 821) (*Concordia Regularum*, c. 36; M. L., 103, 1028), dall'abate SMARAGDO († 830), (*Hom. in Jac.*, c. V; M. L., 102, 303), da RABANO MAURO († 856) (*Hom.* 42; M. L., 110, 223); da INCMARO DI REIMS († 882) (*Epistola* 26, *Ad Hildeboldum*; M. L., 126, 173).

GIONA, vescovo di Orléans († 843) lamenta che tale pratica sia negletta dai laici:

« Moris est Ecclesiae, de gravioribus peccatis sacerdotibus, per quos homines Deo reconciliantur, confessionem facere; de quotidianis vero et levibus peccatis perrari sunt qui invicem confessionem faciant exceptis monachis qui id quotidie faciunt (1). Quod vero de levibus et quotidianis confessio mutua fieri debeat, sequentia manifestant » (*De inst. laic.*, cap. XVI; M. L., 106, 152). Seguono citazioni di Eccl., IV, 31; Prov., 18, 17; Mt., VII, 14; Jac., V, 16 colla glossa del Beda e passi di S. Girolamo, S. Gregorio Magno ed Origene.

La confessione vicendevole dei veniali è proposta da Giona come obbligatoria e così pure sembra proporla Incmaro di Reims nel luogo citato. Obbligatoria nel senso che non si può avere la remissione di nessun peccato senza l'umiltà della confessione la quale è necessariamente connessa colla penitenza.

« Compunctio cordis, dice Rabano Mauro (*Hom.* 55; M. L., 110, 102), ex humilitatis virtute nascitur, de compunctione confessio peccatorum, de confessione poenitentia, de poenitentia vero proveniet delictorum indulgentia ».

Come obbligatoria la confessione dei veniali, sia essa fatta al sacerdote o coequalibus, è proposta anche da un ms. della Biblioteca Naz. di Bruges riportato da Teetaert (2).

« De cotidianis enim levibusque peccatis necessaria est confessio et emendatio, quia sine confessione emendationis peccata nequeunt dimitti. Haec de minimis peccatis confessio non solum sacerdotibus est patefacienda, verum etiam alterutrum coequalibus ».

2. - La confessione sacramentale dei peccati veniali, confessione di devozione, non doveva essere del tutto estranea in questa epoca; è la confessione sacramentale frequente che ALCUINO al principio del secolo raccomandava nella sua magnifica lettera « Ad pueros S. Martini »:

« Dic per confessionem peccata antequam iudicis iracundiam sentias. Crede mihi totum veniale erit quod peccasti si confiteri non erubescis et per poeniten-

(1) Nota JUNGSMANN, *Die lateinischen Bussriten...*, pag. 282, come il modo con cui gli Ordines del periodo carolingio prescrivono il Confiteor (a Prima e a Compieta) è tale da richiedere un'accusa personale, non soltanto una formula rituale. Cfr. ALBERS, *Consuetudines monasticae*, Montecassino, 1907 - 29.

(2) *La confession aux laïques dans l'Eglise Latine depuis le VIII jusqu'au XIV siècle*. Paris 1926, pag. 33.

tiam curaberis. Confessio tua medicina est vulnerum tuorum... Dabitur a Benignissimo Iudice locus accusandi nosmetipsos in peccatis nostris coram sacerdote Dei, ne iterum accuset cras diabolus coram iudice Christo... ». E dopo aver citato I<sup>o</sup> Io., I, 8: "Si dixerimus quod peccatum non habemus ipsi nos seducimus", conclude: "Si nullus est sine peccato qui poenitentia non indigeat, quae sine confessione vix fructuosa fieri valet, consideremus Beati Jacobi apostoli praeceptum dicentis: "Confitemini alterutrum..." » (M. L., 101, 650).

La citazione del testo di S. Giovanni fa pensare che Alcuino inculcando la confessione al sacerdote, intenda proporre la confessione sacramentale come mezzo di espiazione dei peccati quotidiani.

Nel XI secolo S. PIER DAMIANI (*Sermo 69, In dedicatione Ecclesiae*, M. L., 144, 897) enumera in un bizzarro miscuglio dodici sacramenti ecclesiastici (tra cui il canonicato, l'unzione regale, la professione monastica, la consacrazione di una chiesa). Al settimo posto sta la confessione di cui fa l'elogio e prescrive le qualità: essa è la via comune per arrivare a Dio, la fonte di misericordia s'ia per i giusti come per i peccatori.

« Haec est via communis ad Deum, fons tam iustis quam peccatoribus patens, quae criminum abundantiam abundantiori liquore detergit... Hoc tamen lectori taediosum non sit intelligere, quia confitens pastori suo puritatem cordis, veritatem oris, macerationem corporis exhibere debeat. Ille vero cui confitetur poenitentiam dignam, orationem continuam, taciturnitatem perpetuam confitenti suo curet administrare ».

Il motivo adunque che noi possiamo rilevare, nel periodo antecedente al secolo XII, come distintivo della penitenza sacramento, in confronto con la confessione rituale è l'imposizione di una penitenza *salutare*; ma ciò su cui questi autori insistono maggiormente è il valore catartico della confessione come tale.

3. - Tale modo di vedere non cambia notevolmente nel secolo XII fino al tempo del Concilio Lateranense del 1215; però sempre più si fa strada la convinzione che è preferibile confessare anche i peccati veniali al sacerdote (confessione sacramentale), benchè non ne siano messi in luce i motivi.

Alla glossa del Beda si richiama ANSELMO DI LAON († 1113) (*Glossa interlinearis*. Cfr. Teetaert, *op. cit.*, pag. 105-6) e ALGERO DI LIEGI († 1131) (*Liber de misericordia et iustitia*, c. 37; M. L., 180, 912).

Abbiamo già notato l'influsso esercitato dallo scritto *De vera et falsa poenitentia* nell'accentuare il valore della confessione per se stessa e promuovere la confessione ai laici in caso di necessità. Ecco il classico testo:

« Tantaque vis confessionis est, ut, si deest sacerdos, confiteatur proximo. Saepe enim contingit quod poenitens non potest verecundari coram sacerdote quem desideranti nec locus nec tempus offert. Et si ille cui confitebitur potestatem solvendi non habet, fit tamen dignus venia ex desiderio sacerdotis, qui socio confitebitur turpitudinem criminis. Mundati enim sunt leprosi dum ibant ostendere ora sacerdotibus, antequam ad eos pervenirent. Unde patet Deum ad cor respicere, dum ex necessitate prohibentur ad sacerdotes pervenire » (cap. X, n. 25; M. L., 40, 1122).

Lo pseudo-Agostino in questo passo pensa anzitutto ai peccati mortali.

Ma è chiaro che la confessione fatta coequalibus è sufficiente, a fortiori, per i peccati veniali, anzi è il mezzo ordinario a cui si può ricorrere anche in presenza del sacerdote.

Tale è il pensiero di molti autori di questo periodo. GOFFREDO BABION († 1135) scrive:

« Si tamen sunt levia peccata, quae cotidie facimus, illa coequalibus nostris invicem confiteri possumus quia orationibus proximorum purgantur. Unde clerici cotidie inter se in ecclesia Confiteor dicunt et facta confessione, orationem pro invicem impendunt » (Sermo 48, M. L., 171, 578).

Qui la confessione dei veniali è puramente rituale e generica e il motivo della sua utilità è l'intercessione dei fratelli.

ABELARDO riporta tutti i motivi superiormente enunciati da altri autori per l'utilità e la necessità della confessione:

« Multis de causis fideles invicem peccata confitentur iuxta illud Apostoli quod praemisum est (Jac., V, 6); tum videlicet propter suppositam causam ut orationibus eorum magis adiuvemur, quibus confitemur; tum etiam quia in humilitate confessionis magna pars agitur satisfactionis et in relaxatione poenitentiae maiorem assequimur indulgentiam... Denique sacerdotes quibus animae confitentium sunt commissae, satisfactiones poenitentiae illis habent iniungere, ut qui male arbitrio suo et superbe usi sunt Deum contemnendo alienae potestatis arbitrio corrigan... » (Ethica, c. 24, De confessione; M. L., 178, 668).

I tre motivi apportati sono l'intercessione del sacerdote, l'umiliazione e l'imposizione di una penitenza salutare; ciò che è proprio alla confessione fatta al sacerdote è che la penitenza imposta ha un valore maggiore per la soddisfazione della pena. I peccati veniali, non richiedendo la penitenza canonica, possono essere espunti anche solo con l'umiltà della confessione non sacramentale:

« ... pro quidem neglegentiis poenitentibus dimittendis verba quotidianae confessionis frequentemus; in qua minime commemoratio graviorum culparum facienda est sed tantum leviorum » (Ib., c. 15, col. 658).

UGO DI SAN VITTORE († 1141) insiste sulla necessità della confessione per la remissione dei peccati appellando all'autorità di S. Agostino e alla Glossa del Beda, ma per i peccati veniali non richiede che la confessione generale:

« Videte quomodo concordant testimonia veritatis. Est quaedam communis in Ecclesia poenitentia, quam cotidie ad invicem facimus in qua, oratione fusa pro invicem pro quotidianis et levioribus peccatis, indulgentiam et remissionem consequimur. Gravioris autem culpa... » (De sacramentis, Lib. II, pars 14, c. 1; M. L., 176, 553).

Anche negli scritti di S. BERNARDO († 1153) si incontrano ripetutamente gli elogi della confessione e l'elenco dei frutti che essa produce, ma senza che si possa determinare se si tratti di confessione sacramentale o solo rituale e a scopo di direzione. Siccome però si parla di frutti che sono connessi alla confessione come tale, essi saranno ripresi da molti autori po-

steriori e a proposito della confessione sacramentale. Molto citato è ad es. questo passo di una lettera :

« Audis cui places : ama unde places, ama confessionem ob quam amaris : ama confessionem si affectas decorem. Confessionem iungitur decor, iungitur pulchritudo... Si peccata sunt, in confessione lavantur, si bona opera, confessione commendantur. Cum mala tua confiteris, sacrificium est Deo spiritus contribulatus : cum Dei beneficia, immolas Deo sacrificium laudis. Bonum animae ornamentum confessio : quae et peccatorem purgat et iustum reddit purgatorem. Absque confessione iustus iudicatur ingratus et peccator mortuus reputatur... Confessio igitur peccatoris est vita, iusti gloria, et necessaria est peccatori et iustum nihilominus decet » (*Epist.* 113; *M. L.*, 182, 258).

La confessione è da lui detta « solum post peccatum remedium » (*Liber ad milites templi*, 8; *M. L.*; 182, 931); ma anche in questo caso non è chiaro affatto che si tratti di confessione sacramentale. La confessione è la scopa per mondare la casa (*Sermo II in Assumptione*, n. 4; *ib.*, 419).

S. Bernardo ha espresso anche le doti della vera confessione che gli autori ascetici posteriori non faranno che ripetere :

« Omne ergo quod remordet conscientia, confitere humiliter, pure, fideliter » (*Sermo XVI in Cantica*, n. 8 ss. dove spiega in lungo e in largo queste doti; *ib.* 852).

CESARIO DI HEISTERBACH († 1240) distingue dalla confessione sacramentale da lui detta speciale, quella non sacramentale, detta generale, che si fa nella messa e nell'ufficiatura e che serve, come altri mezzi, alla remissione dei veniali :

« Sed est duplex confessio peccati, generalis et specialis. Specialis est quae fit pro mortalibus et manifestis, in qua illa quae supra dicta sunt requiruntur... Generalis est quae fit in sacrificio matutino et vespertino, id est, in prima et completorio, pro venialibus et occultis » (*Hom. Domin.*, Pars II, Dom. XV post. Pent.; Coloniae 1615, pag. 92).

Molte volte nelle sue omelie domenicali l'abate cistercense torna sull'argomento della confessione enunciandone i vantaggi, ma non sempre è chiaro se si tratti di confessione sacramentale, tanto più che certi racconti dei suoi famosi *Dialogi Miraculorum* sembrano attribuire un valore prodigioso alla confessione come tale anche se non fatta al sacerdote. In ogni caso i motivi che adduce per consigliare la confessione frequente e i frutti che questa produce, non sono necessariamente legati alla sacramentalità.

La confessione è necessaria non solo agli incipienti, ma anche ai proficienti. « Confessio non solum necessaria est incipientibus, sed etiam proficientibus atque perfectis. Maxime propter tria foditur vinea : videlicet ne umor terrae in gramina quae succrescere solent transfundatur; et ut vires crescendo proficiant, citiusque maturescant. Haec tria specialiter operatur in monachis frequens criminum confessio. Culpam tollit, meritum promovet, perficit charitatem » (*Hom. in Septuag.* *ib.*, p. 31).

4. - Il MAESTRO DELLE SENTENZE dichiara espressamente che è più si-



curo e più perfetto il confessare anche i peccati veniali al sacerdote. Riportata la glossa del Beda, soggiunge :

« Sed et graviora coaequalibus pandenda sunt cum deest sacerdos et urget periculum. Venialia vero, etiam sacerdotum oblata copia, licet confiteri coaequali et sufficit, ut quibusdam placet; si tamen ex contemptu non praetermittatur sacerdos. Tutius est tamen et perfectius utriusque generis peccata sacerdotibus pandere et consilium medicinae ab eis quaerere quibus concessa est potestas ligandi et solvendi » (Dist. XVI).

Quello che ci interesserebbe saper di più è il perchè sia tutius et perfectius confessare anche i peccati veniali al sacerdote, quindi sacramentalmente, ma il Lombardo non risponde a questa nostra legittima curiosità. Quello che dalle sue parole è lecito dedurre è soltanto che il confessore sacerdote, avendo il potere delle chiavi, può più sicuramente indicare « consilium medicinae », la cura cioè più conveniente per il peccato.

Nella distinctio XXII si domanda che cosa valga la confessione generale che la Chiesa usa giornalmente nella Messa e nella Ufficiatura corale. Essa basta per i peccati veniali (e per i mortali dimenticati ed occulti), ma ciò non toglie che sia preferibile farne, potendo, la confessione specificata, soprattutto per quei difetti che fossero in noi abituali :

« Sane dici potest quod omnia criminalia semel saltem oportet in confessione exprimi, nisi aliqua a mente exciderint, sed quia nemo intelligit omnia... Venialia vero, ut ait Augustinus in responsione V contra Pelagium, quia innumerabilia sunt, sufficit generaliter confiteri nisi aliqua sint frequenter iterata; perfectius est tamen illa exprimere si vales. Ideoque generaliter fit confessio in Ecclesia pro venialibus scilicet peccatis, quae cotidie admittimus et pro illis mortiferis quorum notitiam non habemus ».

Anche qui si può arguire che il consiglio di confessare specificatamente i veniali, specialmente alcuni di essi, venga dato in vista della maggior umiliazione e soprattutto di una cura più appropriata che il confessore potrà prescrivere.

Non altrimenti si esprime GIACOMO DI VITRY (Sec. XII) :

« Venialia etiam peccata tutius est confiteri sacerdoti, si paratum illum habeamus. Sed quia frequenter peccamus venialiter et huiusmodi peccata retineri memoriter diu non valemus, conceditur nobis ut ea sociis confiteamur » (*Sermones, Feria II in Lit. Min.*; Antwerpiae 1575, pag. 508).

PETRUS PICTAVIENSIS († 1205) intende il « Confitemini alterutrum » di S. Giacomo, come detto della confessione rituale dei peccati veniali :

« Quod tamen credimus dictum fuisse de confessione venialium, quae fit bis, in die et Completorio » (*Sent. l. V, l. 3, 13; M. L., 211, 1070*).

Il MAGISTER BANDINUS (Sec. XII) interpreta nello stesso senso del Beda il passo citato di S. Giacomo concludendo :

« Denique peccata levia socio cuilibet corde contrito sufficit confiteri, gravia

vero sacerdoti demum, nisi absit et urgeat periculum » (*Sent. l. IV*, dist. 17; M. L., 192, 1099).

E la *Summa super Sententias*, scritta verso il 1170 :

« Venialia vero, ut quibusdam placet, etiam sacerdotis oblata copia, licet tamen cum sufficit coequalibus confiteri, si tamen ex contemptu non praetermittatur sacerdos. Tutius est tamen de omnibus sacerdoti confiteri » (cfr. Teetaert, *op. cit.*, pag. 146).

PETRUS CANTOR († 1197) distingue una triplice confessione del cuore, della bocca e dell'opera. La confessione orale si raccomanda per tre motivi di cui il primo è l'erubescenza, il secondo è l'istruzione del penitente e il terzo l'imposizione della penitenza conveniente :

« Est autem confessio ad poenitentiam triplex, cordis quae Deo fit, oris quae vicario Christi imperantis : Ite, ostendite vos sacerdotibus ; et operis. Confessio autem oris ad poenitentiam triplici ex causa introducta est in Ecclesia, ut superbo prius et cervicoso incutiatur humilitas et verecundia et erubescencia. Graviter enim sumitur edulium, quod necessario sequi debet antidotum per increpationem et correptionem confessoris, ne recidivum patiatur peccator, tum etiam quia ipsa oris confessio maxima est pars satisfactionis » (*Verbum Abbrev.*, c. 143; M. L., 205, 342).

Il motivo enunciato colle parole « Graviter enim sumitur edulium... » ritorna spesso negli autori ascetici ; ma, come tale, è estrinseco al sacramento e si può ritrovare anche nella confessione fatta ai laici.

PIETRO DI BLOY († 1175) nel suo opuscolo *De confessione*, raccomanda di non trascurare le piccole cose : « Venialia non negligas. Qui enim minima contemnit, paulatim defluit et ad maiora prolabitur... ». Inculca quindi la lotta contro i pensieri cattivi scendendo a norme pratiche. Peccati veniali e pensieri cattivi sono dunque materia della confessione sacramentale di cui l'opuscolo tratta (M. L., 207, 1084).

ALANO DI LILLA († 1202) nel *Liber poenitentialis* propone il sacerdote come medico spirituale il quale deve curare che il penitente gli metta a nudo l'anima, « pars enim poenitentiae est erubescencia de confessione » (M. L., 210, 286). Benchè i peccati veniali siano regolarmente perdonati colla confessione generale, tuttavia è consigliabile consultare il sacerdote, massime se accrescendosi il loro numero, possono trascinarci al mortale :

« Si item quis se peccatis venialibus tantum impeditum cognoverit, non nimium de venia confidat, quia aliquando venialium multitudo proxime disponit ad criminalia, quare sacerdotem super his consulat. Attamen frequenter generali confessione delentur quia saepe a memoria delabuntur » (Ib., col. 300).

In ogni caso, insegna, la confessione deve essere fatta al sacerdote e solo quando si è nella vera impossibilità di trovarlo, si faccia a un laico :

« Si tamen desit sacerdos, proximo vel socio facienda est confessio : studiose tamen requirendus est sacerdos » (*Ibid.*).

I chierici son tenuti a confessarsi tutti i sabati sacramentalmente. Egli distingue una duplice confessione: generale e speciale:

« Generalis, quae fit in dies in sacrificio matutino et vespertino i. e. in Completorio pro venialibus et occultis. Specialis quae fit pro mortalibus et manifestis: ad quam tenentur clerici singulis sabbatis » (*Summa de Arte praedic.* M. L., 210, 172).

Sono tenuti i chierici alla confessione settimanale solo nel caso che abbiamo commesso peccati mortali? Si può supporre che il precetto della confessione settimanale debba osservarsi anche nel caso di peccati veniali.

SIMONE DI TOURNAI († 1219) insegna che la confessione generale fatta nell'ufficio corale rimette i peccati veniali:

« Est autem generalis confessio qua remittuntur venialia, habentibus ea tantum, qua fungitur Ecclesia bis in die in prima et completorio vice duplicis sacrificii matutini et vespertini » (Paris, Cod. Lat., 1486, fol. 59; cfr. Weisweiler art. cit.).

Interessante anche ciò che riguarda la scelta del confessore perchè ci fa vedere un motivo sempre in atto nella pratica della confessione frequente, la direzione spirituale:

« Quaeritur cum merita ministrorum non augent vel minuunt vim sacramentorum, an in sacramento confessionis consulendus sit discretior et melior sacerdos potius quam simplex vel minus bonus. Redditur: huic sacramento adnexum est consilium. Unde potius consulendus est discretior et melior non quia ministerio eius melius remittatur peccatum, sed quia discretius satisfactionem iniungit et de cavendo peccatum melius dat consilium » (*Ib.*, fol. 61).

PREPOSITINO († 1210) vuole che la confessione dei veniali sia fatta al sacerdote e che solo in sua assenza si ricorra al compagno:

« Dicimus, quicquid dicit Beda, quod semper est melius confiteri sacerdoti quam socio; et socio non est confitendum nisi in necessitate. Necessitas autem est in minutis praedictis. Pene enim esset impossibile semper, quociens peccamus, sacerdotem invenire, sed socium de facile reperimus... Et cum quis confitetur socio, solvitur, ut dicit Augustinus, ex desiderio sacerdotis » (Cod. Vat. Lat. 1174, fol. 60 r, riportato da Ericus ab Hoszufalu, art. cit.).

STEFANO LANGTON († 1225) nella *Somma* insegna che la Confessione di cui parla S. Giacomo da fare al prossimo, è la confessione dei veniali:

« Quaeritur utrum fuerit instituta confessio. Ad hoc respondendum... In epistola Jacobi: Confitemini alterutrum peccata vestra, sed glossa item dicit quod haec confessio proximo facienda de venialibus intelligitur; mortale enim tantum sacerdoti est confitendum » (Cod. Vat. Lat. 4297, fol. 5 r, riportato *ibid.*).

La *Summa super Sententias* (secolo XII) ribadisce che i peccati veniali possono essere confessati ad un laico, ma è meglio confessarli al sacerdote:

« Tertiam quaestionem ducimus ad solvendum ut dicamus ab omni eo qui potest quaerendum esse sacerdotem sapientem et discretum, qui cum potestate simul etiam iudicium habeat. Qui si forte defuerit, confiteri tunc socio potest. Beda vero super illum locum distinguens inter confessionem venialium et mor-

talium ait... Venialia vero ut quibusdam placet, etiam sacerdoti oblata copia, licet tamen cum sufficit coequalibus confiteri, si tamen ex contemptu non praetermittatur sacerdos; tutius tamen est de omnibus sacerdotibus confiteri » (Cod. Lat. Monaco 7622, fol. 421 d, cit. da G. GROMER, *Die Laienbeichte in Mittelalter*, Munchen 1909, pag. 18, n. 4).

Tra i canonisti di questo periodo ricordiamo UGUCCIONE († 1200), che nel Commento al Decreto di Graziano, a proposito del testo di S. Giacomo dice :

« Plus credo Bedae. Tenemur ergo confiteri venialia peccata. Quod est verum de maioribus peccatis venialibus si ea in memoria habemus. Alioquin nos valde gravabunt et forte ex ipso contemptu nolendi talia confiteri peccabimus mortaliter » (Cod. Vat. Lat. 1280, fol. 64 r, riportato da Ericus ab Hoszufalu). Sembra dunque prescrivere la confessione dei veniali, la quale però può essere fatta anche a un laico. « Venialia enim, etiam habita copia sacerdotis, possumus confiteri laico. Mortalia non debemus confiteri nisi sacerdoti, si potest haberi copia » (Ib.).

Anch'egli però dichiara che è « tutius et perfectius, ut habita copia sacerdotis, tam mortalia quam venialia ei confiteamur ».

LAURENTIUS HISPANUS espone la medesima dottrina :

« Dico quod de venialibus maioribus tenetur quis confiteri ». Distingue però una cuplice confessione generale e speciale : « Speciali indigent mortalia... In generali vero sufficit confiteri venialia ut fit in missa cum dicit sacerdos : Confiteor Deo » (Cod. Pal. 264, fol. 268 h; Cfr. Gromer, op. cit., pag. 30).

5. - Concludendo su questo primo periodo, mi piace riportare le parole del Teetaert : « Le ministre ordinaire de la confession des péchés véniels est le prochain, prêtre ou laïque, de sorte que même en présence d'un prêtre les fidèles peuvent s'adresser aux laïques pour leur confesser leur péchés véniels, pourvu toutefois qu'ils ne le fassent point par mépris pour le prêtre. Tel est l'enseignement de Pierre Lombard, de la Summa super Sententias Magistri Petri, et d'Huguccio. D'autres, tout en n'étant pas si explicites, semblent également adopter cette doctrine : les uns, comme Hugues de S. Victor en affirmant que pour les péchés véniels il faut s'adresser à ses compagnons, les autres, comme Pulleyn et Baudin, en admettant comme suffisant la confession des péchés légers, faite au prochain. Les premiers scholastiques sont donc d'accord pour soutenir que la confession des péchés véniels ne doit pas se faire au prêtre, mais qu'il suffit de s'en accuser à son prochain. Il y a un seul dissident, à savoir le Prevostin, d'après lequel le fidèle ne peut faire l'aveu des ses fautes vénielles à son compagnon qu'en cas de nécessité » (op. cit., pag. 246).

Questi rilievi sono giusti, ma devono essere completati col rilevare come in parecchi degli autori citati, per es. nel Lombardo, in Alano di Lilla oltre che nel Prevostino ci sia il consiglio di preferire il sacerdote, e che quando la confessione vien fatta al sacerdote debba intendersi generalmente come sacramentale, benchè ciò non sempre appaia chiaramente dai testi. Certamente nessuna obbiezione poteva sorgere dalla dottrina di questi autori



sul potere sacerdotale nel sacramento: l'effetto dell'assoluzione è nella constatazione della remissione del peccato mediante la contrizione e nell'imposizione della soddisfazione per scontare la pena temporale contratta col peccato (3).

6. - Dopo il Concilio Lateranense del 1215. — GUGLIELMO D'AUXERRE ha esercitato specialmente per la dottrina dei sacramenti vasto influsso sui teologi posteriori. Egli enumera sei utilità della confessione che è necessario esaminare, se ci vogliamo render conto della sua dottrina sulla confessione di devozione.

« Ad quid sit utilis confessio. Primo utilis est ad cognitionem peccati... Secundo utilis est ad purgationem quia erubescencia pars est poenitentiae... Tertio utilis est ad infusionem gratiae: aliquando vero qui siccus vadit ad confessionem, humidus recedit... Quarto utilis est ad augmentum gratiae, quia si confitens prius habet gratiam, augmentatur gratia eius per confessionem. Quinto utilis est propter vim clavium quia ex vi clavium aliquid de poena relaxatur. Sexto utilis est propter gloriam Dei quia qui confitetur peccatum suum glorificat Deum » (*Summa Aurea*, Lib. IV, Tract. 6, 3, q. 1; Parisiis 1514, fol. 28, col. 2).

Tutti questi motivi, eccetto il terzo della infusione della prima grazia, si applicano benissimo alla confessione di devozione e questo spiega perchè egli dichiari « bonum et perfectionis » confessare i peccati veniali. Alla questione « Utrum teneamur confiteri venialia » dà la seguente soluzione:

« Simpliciter enim et absolute non tenemur confiteri venialia, sed in casu tenemur: bonum et perfectionis est illa confiteri. Et ad auctoritatem Beati Jacobi dicimus quod quantum ad mortalia est praeceptum, quantum ad venialia est consilium. Ad illud quod dicit glossa coaequalibus cotidiana et levia danda sunt, dicimus sicut dicebat Praepositinus quod hoc observat Ecclesia in quibusdam ecclesiis quando fit generalis confessio in Prima et Completorio: facit enim confessionem in Prima ut pure serviat Deo, in Completorio ut postea quiescat in Deo; et in quibusdam ecclesiis duo et duo in illa hora confitentur quotidiana et levia, sicut foenum et stipulam quae dimittuntur per orationem dominicam et per aspersionem aquae benedictae » (Ib., q. 6; fol. 30, col. 4).

Il richiamo al Prepositino ci fa pensare che egli ne divida l'opinione sulla confessione dei peccati veniali, che debba essere fatta di per sè al sacerdote e solo in sua assenza al laico. Egli distingue due categorie di peccati veniali: gli uni più gravi (identificati col lignum della prima ai Cor., III, 12) devono essere confessati preferibilmente al sacerdote, o anche agli eguali, con confessione dettagliata (speciale); ed altri più lievi (foenum, stipula) che possono essere espiati in tanti modi.

Di massima importanza è la dottrina sul sacramento della penitenza di GUGLIELMO D'AUVERGNE, specialmente per la distinzione chiaramente formulata di contrizione e attrizione. Egli ha scritto due trattati: *De sacramento Poenitentiae* e *Tractatus novus de Poenitentia* (Gulielmi Parisiensis, Opera, Parisiis, 1574, t. 1, pag. 451 ss. e pag. 570 ssg).

(3) Cfr. E. AMANN, art. cit. in D. Th. Cath. col. 943; ERICUS AB HOSZUFALU, art. cit. pag. 447.

Il primo trattato comincia con le lodi più grandi di questo sacramento come vengono fatte nelle pubbliche esortazioni. Nell'opera del sacramento della penitenza bisogna distinguere ciò che è naturale, dovuto agli atti del penitente, e ciò che è strettamente dovuto all'operazione divina.

« Debes etiam scire quia tres sunt modi sanctificationis ipsius. Sanctificat enim merito reconciliationem ad Deum impetrans placatore suo, et acceptabilitate tamquam sacrificium; sanctificat etiam *naturali operatione*, videlicet contrariedade quam habet ad execrationem, qua illam quantum ad affectiones, locutiones et opera destruit, exterminat et diffugat. Pudor enim propriae accusationis et confessionis impudentiam... Tertio sanctificat virtute divina et hoc ut est sacramentum, videlicet per absolutionem et benedictionem rite factam necesse est virtutem divinam adesse... Ergo iam sanctificati, iam a vinculis peccatorum absoluti, iam gratiae pristinae restituti sacerdotalem benedictionem et absolutionem peccata sua confessi recipiunt, pie credimus ac sentimus ipsam gratiam, quam afferunt, sacramento poenitentiae et sacerdotali ministerio adaugeri. Nunc enim sanctificatis ac gratiae pristinae restitutis, ad gratiam tamen poenitentialis sanctificationis, sicut decet, appropinquantibus et paratis et peccata sua, prout recolunt, plene confessis, credimus et dicimus sacerdotali absolutione et benedictione remissionem peccatorum omnium et gratiam qua de coetero grati Deo et acceptabiles vivant praestari » (*De Sacram. Poen.*, c. IV; Ib. 461, col. 2).

È questo sempre il caso di coloro che si accostano a fare la confessione di devozione: in virtù del sacramento oltre alla remissione delle colpe e all'aumento della grazia, ricevono la grazia sacramentale « qua de coetero grati Deo et acceptabiles vivant ». In ogni caso la confessione fatta al sacerdote, la confessione sacramentale, ha il vantaggio della diminuzione della pena in virtù delle chiavi. Guglielmo combatte perciò l'opinione che le penitenze canoniche o capitolari possano sostituire quelle sacramentali:

« Docendi ergo sunt huiusmodi erronei non debere esse contenti disciplina regulari, sed post vel ante illam debere adire forum poenitentialem, propter sanctificationem et ad Dei reconciliationem, quae etiam divina largitione praestatur » (pag. 509, col. I).

Siamo davanti a un motivo importante della confessione di devozione: la sicurezza maggiore del perdono divino e soprattutto l'operazione della grazia nell'animo del penitente, l'opus operatum. Per questo motivo egli raccomanda insistentemente la confessione frequente, periodica, e ai sacerdoti affabilità, familiarità e interessamento per i loro penitenti (*Tract. Novus*, c. 12; pag. 588, col. 1).

Attenzione particolare merita anche la *Somma* di ALESSANDRO DI HALES. Premettiamo un'osservazione di carattere generale del P. Teetaert (4): « Quant à la doctrine d'Alexandre d'Ales relativement à la confession, il faut remarquer que comme tous les premiers scholastiques, il ne déduit point la nécessité de l'aveu des péchés du fait que le sacrement de pénitence constitue fondamentalement un jugement, un tribunal et que, pour pou-

(4) P. AMÉDÉE DE ZEDELGHEM O. M. Cap. *Doctrine d'Alexandre d'Alès au sujet du sacrement de pénitence*, in *Etudes Franç.* XXXVII (1925), pag. 350.

voir rendre une sentence, il faut connaître les péchés. Il fonde au contraire la nécessité de la confession sur des motifs d'obligation (*Necessitas obligationis*), sur des motifs de convenance (*Necessitas congruentiae*) et sur des raisons d'utilité (*Necessitas utilitatis*) ».

Nè la necessità d'obbligazione, nè quella di convenienza (che consiste in questo, che il peccatore riconciliatosi con Dio deve riconciliarsi anche colla Chiesa) sussistono per il peccato veniale, per il quale non è obbligatorio il confessarsi e non c'è bisogno di riconciliarsi colla Chiesa. L'utilità della confessione poi è così esposta da Alessandro :

« Item tertio modo necessitatis, scilicet utilitatis, necessaria est propter multas utilitates, quae acquiruntur confessione. Est enim utilis ad peccati cognitionem; tenetur enim sacerdos confitentem instruere. Item ad satisfactionem: verecundia enim est magna pars satisfactionis...; ad quandam mentis securitatem...; ad poenae diminutionem ex vi clavium...; ad intercessorum multiplicationem...; ad augmentum gratiae...; ad remissionem culpa...; quandoque enim non conteritur homo ante confessionem, sed in ipsa confessione datur gratia contritionis...; item ad cautelam futurorum...; ad Dei gloriam sive glorificationem... » (Pars IV, q. 18, M. 2, art. 1; Ed. Colon., pag. 557-8).

Queste utilità della confessione in genere, sono anche quelle che raccomandano la confessione di devozione.

Riguardo alla confessione dei veniali, ecco quanto insegna :

« An confitenda sunt peccata venialia. Solutio. Respondeo quod confessio venialium non est in praecepto quia de sui natura sunt venialia: unde per se possunt veniam consequi, scilicet sine confessione facta sacerdoti vel per poenitentiam internam vel aliis multis modis. Quamvis autem de ratione sui generis non sit necesse illa confiteri, utile tamen est quia poena illis debita minuitur ex vi clavium et etiam aliae sunt utilitates, scilicet cautela contra lapsum in mortale et conservatio puritatis animae » (M. 4, a. 2, par. 5; l. c., pag. 574).

L'utilità dunque di sottoporre al potere delle chiavi i peccati veniali sta per l'Alense, come per la maggior parte degli Scolastici di questo periodo, nella diminuzione della pena. Nè può essere altrimenti, giacchè per l'Alense il sacramento è solo causa dispositiva della grazia — in quanto cioè fa l'uomo contrito ossia perfeziona la contrizione che è *res et sacramentum* — e l'assoluzione sacerdotale, in quanto è indicativa ed efficace ex opere operato, rimette solamente la pena temporale, « purgatoriam » e la pena canonica (cfr. Teetaert, art. cit., pag. 346-8).

Il potere ecclesiastico si estende sì ai veniali, ma solo in parte, in quanto cioè alla diminuzione della pena, ma non in quanto alla riconciliazione con la Chiesa che qui non ha luogo.

Il testo di S. Giacomo riguardo ai veniali non esprime che un consiglio e, se ci si vuol vedere un precetto, questo riguarda la confessione generale.

« Dicendum quod quantum ad levia et quotidiana, consilium est confessio, non est in praecepto... vel (ut dicunt quidam) quantum ad levia et quotidiana intelligitur de generali confessione quam facit Ecclesia in Prima et Completorio » (Ib., pag. 574).

L'Alense consiglia anche la confessione ai laici — sia per i mortali che per i veniali — e ne indica i vantaggi :

« Dicendum ergo quod licet, immo expedit quandoque confiteri peccata sua alii quam sacerdoti ut scilicet iuvetur ab eo vel oratione vel instructione, ut erubescat et humilietur confessione tali et sic mereatur erubescencia et humiliatione » (q. 19, m. 1, art. 1; Ed. Col., pag. 596).

La confessione fatta ai laici non è che un atto della virtù della penitenza, non è sacramento perchè « non accipit totam causam nec etiam principalem causam, quae est reconciliatio facienda Ecclesiae ». La confessione dei veniali fatta al sacerdote deve essere invece considerata come sacramento in quanto vi si esercita il potere ministeriale del sacerdote nel diminuire la pena, mentre i semplici fedeli non hanno che il potere di impetrazione (cfr. Teetaert, art. cit., pag. 349-50).

Per S. BONAVENTURA la confessione dei veniali, benchè non obbligatoria, è sommamente consigliabile :

« Confessio venialium non est in praecepto, est tamen in consilio. In praecepto non est : quia, cum sint de sua natura venialia, per se possunt veniam consequi sive per poenitentiam internam, sive per exteriorem assumptam, sive etiam per poenam purgatorii, sicut melius patebit infra, sive per alium remedium competens et idoneum. Quamvis autem de ratione sui generis non sit ea confiteri necessarium, tamen ea confiteri congruum est maxime viris perfectis, quia utile est multum et poena illis debita minuitur vi clavium » (In IV, Dist. XVII, pars. 3, a. 2, q. 1).

Tra gli esponenti della prima scuola domenicana è il CARDINAL UGO DI S. CARO († 1263). Egli identifica la confessione generica dei peccati veniali fatta coequalibus di cui parla Beda nella sua glossa, con la confessione generale che si fa nell'ufficiatura, che, se obbliga, è in virtù di un precetto o consuetudine ecclesiastica (*Opera*, Lugduni, 1669, t. VII, fol. 323, col 1).

S. ALBERTO MAGNO pone il principio che il sacramento è un tutto potestativo destinato a distruggere in noi il morbo del peccato attuale che non consiste solo nella colpa, ma anche nel reato di pena e nella difficoltà a fare il bene che nasce dalla consuetudine del peccato. Le singole parti del sacramento sono destinate a distruggere il triplice reato di pena e l'uso consueto di tutte e tre cura l'indisposizione dell'animo.

« Poenitentia habet partes et illae partes sunt potestativae. Poenitentia enim est quoddam operans ad modum actualis destructionis; morbus autem actualis est non tantum culpa sed etiam reatus sequens culpam et est difficultas ad bonum ex consuetudine et dispositionibus peccati generata. Reatus autem consequens triplex est : unus enim coniunctus est culpae, qui est debitum poenae aeternae ; et illo soluto, manet adhuc reatus et debitum poenae purgatoriae non proportionatae viribus poenitentis. Soluta illo, iterum manet reatus et debitum poenae expiativae arbitrariae secundum modum et vires poenitentis. Soluta illo, non manet reatus sed potest adhuc manere difficultas bene agendi. Ad totum autem peccati morbum hunc delendum dico quod requiruntur tria, scilicet contritio delens primum, confessio delens secundum et satisfactio delens tertium ; difficultas autem boni consuetudine in omnibus his. Et sic patet quod potestas



poenitentiae perficitur in his tribus et sine his tribus non est perfecta » (*In IV. Dist. XVI, art. 2; t. 29, pag. 542*).

Ricordiamo come per S. Alberto Magno, così come per molti Scolastici del secolo XII, il potere delle chiavi non si estende direttamente alla remissione della colpa e della pena eterna, ma solo della pena temporale. La confessione è stata istituita da Cristo per sottoporre il penitente all'operazione delle chiavi della Chiesa in virtù delle quali la pena temporale che di per sé è improporzionata alle forze del penitente, viene rimessa per la maggior parte e ciò che ne rimane può essere espiato colla soddisfazione imposta dal confessore (ib., a. 12, ad III et ad VI, pag. 567-68; Dist. XVIII, art. 7, pag. 775 e art. 10 ad III, 781-82).

Alberto Magno indica come rimedio ordinario contro i peccati veniali la confessione generale che si fa a prima e a compieta e nella Messa e in questo senso intende la glossa del Beda :

« Est enim duplex confessio scilicet generalis et privata. Generalis est quae fit in prima et completorio de venialibus sine quibus haec vita non ducitur : et quia illa non nisi in generali confiteri tenemur, haec omni tempore cuilibet fieri potest, licet melius sit quod fiat sacerdoti quando haberi potest. Privata autem est quae fit de peccatis mortalibus et haec non potest fieri nisi sacerdoti praeterquam in necessitate, ubi necessitatis articulus non contemptus religionis sacramentum excludit » (*In IV Sent., Dist. XVII, art. 39, art. I; loc. cit., pag. 179*).

Il Doctor universalis non intende escludere l'uso della confessione di devozione, ma soltanto dichiarare che non siamo tenuti a confessare sacramentalmente i veniali, bastando la confessione generale (5).

PIETRO DI TARANTASIA nel *Commento alle Sentenze*, insegna che la penitenza sacramentale dei veniali non è necessaria per sé, ma solo per accidens. Egli, che prova la necessità della confessione dalla istituzione divina in forma di giudizio, alla questione « an sufficiat confiteri laico » risponde :

« Peccatorum quaedam excludunt a sacramento Ecclesiae ut mortalia, quaedam non ut venialia : venialia ergo non requirunt absolutionem sacerdotalem ex necessitate, mortalia vero sic quia reconciliari debet ad sacramenta quis per ministros sacramentorum Ecclesiae » (*Dist. XVII, q. 2, a. 3; loc. cit., pag. 191*).

In conclusione egli si limita a dire che i peccati veniali sono materia sufficiente, ma non necessaria della penitenza sacramentale; che la confessione dei veniali può essere fatta ai laici; ma non sembra consigliare in modo particolare la confessione sacramentale di devozione : il motivo principale per confessarsi dei veniali sarebbe in ogni caso la diminuzione della pena sensibile vi clavium.

RAIMONDO DI PENNAFORT († 1275), nella *Summa de Poenitentia et*

(5) A. TEETAERT. *La confession aux laïques chez Albert le Grand*. *Ephemerides theol.* Lov. 1925, pag. 530-42.

*Matrimonio*, si domanda: « Quid de venialibus: numquid et illa tenetur quis confiteri sacerdotibus? ». E risponde:

« Ad hoc dicit Beda quod non... Venialia, etiam sacerdotis oblata copia, licet confiteri coequalibus. Et hoc sufficit ut dicunt plerique doctores, si tamen ex contemptu non praetermittatur sacerdos. Alii vero dicunt et credo tutius, quod utriusque generis peccata sacerdotibus sunt pandenda, quibus est concessa potestas ligandi et solvendi, si habeatur eorum copia » (*Summa*, l. III, tit. 34; Veronae 1744, pag. 428).

E dunque la confidenza nel potere delle chiavi che gli fa giudicare tutius ricorrere al sacerdote per la remissione dei veniali.

Il CARDINALE OSTIENSE, riferendo la sentenza di S. Raimondo, crede necessario fare la distinzione, già incontrata in Guglielmo d'Auxerre, tra ligna, foenum, stipula: i peccati veniali più gravi, o perchè consuetudinari, o perchè inveterati, devono essere confessati per sicurezza al sacerdote quando se ne abbia la comodità; per gli altri si può ricorrere al sacerdote, ma non è necessario (*Summa aurea*, l. V, n. 8; Venetiis, 1581, pag. 309, col. 2).

7. - Credo che si debba quindi modificare notevolmente il giudizio dato da Michel nell'articolo del D. Th. C., col. 968-9: « En ce qui concerne la confession des péchés véniels faite aux laïques, les théologiens immédiatement postérieurs au IV Concile du Latran en admettent généralement la légitimité et l'efficacité même dans les cas où le pénitent pourrait s'adresser au prêtre. Cette théorie cadre avec leur doctrine touchant l'efficacité de l'absolution sacramentelle; cette absolution réconcilie avec l'Eglise le pécheur qui est séparé d'elle. Mais le péché véniel ne sépare pas d'avec l'Eglise; on peut donc enseigner que la confession des péchés véniels peut se faire indifféremment à un prêtre ou à un laïque. Tels, Alexandre d'Alès, Saint Bonaventure et quelques autres. Toutefois nous avons entendu Jacques de Vitry, Albert le Grand, Raymond de Peñafort soutenir qu'il est préférable de confesser les péchés véniels au prêtre. D'ailleurs les précisions apportées par ces auteurs — confession faite à Prime et à Complies — le rapprochement qu'ils établissent avec une multitude d'autres moyens d'obtenir la remission des péchés véniels, par exemple les sacramentaux, montrent bien qu'ils n'envisagent ici qu'une rémission ex opere operantis. L'efficacité sacramentelle n'est donc pas en cause, ni de près ni de loin ».

È vero che la causa principale della confessione è la riconciliazione con la Chiesa, che non può aver luogo riguardo ai peccati veniali, ma vi sono anche altri motivi che rendono utile la confessione e in modo particolare l'aumento della grazia e la remissione della pena: aumento della grazia e remissione della pena che sono effetto del sacramento, il primo predispositivamente soltanto, il secondo effective, in quanto il sacerdote rimette vi clavium parte della pena temporale.

Questi effetti hanno luogo anche nella confessione di devozione e sono di fatto messi in vista, specialmente quello della remissione della pena, tanto che Alessandro Alense attribuisce all'istituzione ecclesiastica il valore

satisfattorio degli altri mezzi con cui si ottiene la remissione dei veniali. I laici invece non possono assolvere, ma solo consigliare la soddisfazione conveniente e intercedere presso Dio. È dunque l'efficacia sacramentale che fa la differenza tra la confessione ai laici e quella ai sacerdoti. La confessione generale e rituale, usata nella Liturgia della Chiesa, ha tra tutti i sacramentali che servono per la remissione dei veniali un posto distinto, sia per la frequenza dell'uso, sia perchè collegata tradizionalmente con l'interpretazione del testo di S. Giacomo.

8. - S. TOMMASO, nel Commento alle Sentenze coerentemente alla sua dottrina sulla remissione dei veniali, insegna che non siamo tenuti a confessarli, bastando la penitenza interiore.

« Confessio ad hoc necessaria est ut poenitens satisfactionem accipiat secundum modum delicti. Peccatum autem veniali non debetur poena satisfactoria taxata, quia poena illa esset proportionata poenae peccati mortalis, a qua peccatum veniale in infinitum distat; unde per solam contritionem interiorem peccatum veniale remitti potest. Et quod aliqua satisfactio exterius iniungitur, hoc est magis ad devotionem excitandam vel contritionem, quam ad satisfaciendum; et ideo ad confessionem venialium non tenemur neque necessitate absoluta, quia sic nec de eis poenitere, nec ea vitare tenemur: nec etiam necessitate quae est in suppositione finis scilicet remissionis eorum: quia etiam sine confessione vel actu vel proposito existente possunt venialia remitti; tamen perfectionis est ea confiteri » (Dist. XVI, q. 2, Art. 2, sol. III).

Sembrerebbe da questo passo che l'unico motivo della confessione sacramentale sia l'imposizione della pena satisfattoria; ma quanto S. Tommaso qui afferma deve essere completato con ciò che dice nella distinzione seguente, trattando della necessità della confessione. Nè si deve intendere che col peccato veniale non sia connessa alcuna pena temporale, ma che non si richiede che la soddisfazione per questa pena temporale faccia parte del sacramento, appunto perchè non si richiede il sacramento stesso. A noi interessa rilevare di più l'affermazione finale, benchè egli non dichiari in questo luogo, come sarebbe nostro desiderio, per qual motivo confessare i peccati veniali sia più perfetto. S. Giacomo nei riguardi del peccato veniale non impone alcun precetto, ma solo il consiglio della confessione.

Il motivo principale che S. Tommaso porta per dimostrare la necessità della confessione è l'essere stato il sacramento della penitenza istituito da Cristo in forma di giudizio, di cui la tassazione della pena non è che un atto.

« Sicut autem aliquis per hoc quod baptismum petit, se ministris Ecclesiae subicit ad quos pertinet dispensatio sacramenti, ita etiam per hoc quod fatetur peccatum suum, se ministro Ecclesiae subicit, ut per sacramentum poenitentiae ab eo dispensatum remissionem consequatur; qui congruum remedium adhibere non potest, nisi peccatum cognoscat quod fit per confessionem peccantis, et ideo confessio est de necessitate salutis eius qui in peccatum actuale mortale cecidit » (Dist. XVII, q. 3, a. 1, sol. I).

Il sacramento non è necessario in quanto rimetta la pena temporale, ma in quanto in virtù dell'istituzione di Cristo rimette la colpa e la pena

eterna (ib., ad 1um). Alla remissione della pena temporale contribuiscono insieme gli atti del penitente e il potere sacerdotale.

È noto però come S. Tommaso — certo non coerentemente con la dottrina sulla contrizione — ritenga che colui che, essendo in peccato mortale, corre pericolo di morte, debba confessarsi, in assenza del sacerdote, ad un laico per il principio che è tenuto a fare ciò che sta da parte sua e cioè pentirsi e confessarsi, benchè il laico non possa dare l'assoluzione, nè imporre la penitenza. E spiega che in questo caso rimane l'obbligo di confessarsi al sacerdote perchè la confessione fatta al laico concilia con Dio ma non colla Chiesa e che per questa riconciliazione si richiede l'opera del ministro della Chiesa che è il sacerdote.

Ma i peccati veniali possono essere in ogni caso confessati ad un laico, non essendo il sacramento necessario e non richiedendosi nè la infusione della grazia nè la riconciliazione con la Chiesa: la confessione fatta al laico è un sacramentale ed è sufficiente come gli altri mezzi per la remissione dei veniali, se procede dalla carità.

« Per peccatum veniale homo nec a Deo nec a sacramentis Ecclesiae separatur; et ideo non indiget novae gratiae collatione ad eius dimissionem nec indiget reconciliatione ad Ecclesiam; et propter hoc non oportet quod venialia aliquis sacerdoti confiteatur: quia ipsa confessio laico facta sacramentale quoddam est, quamvis non sit sacramentum perfectum, et ex charitate procedens; et talibus datum est veniale remitti, sicut per functionem pectoris et per aquam benedictam » (Ib., sol. IV).

Riguardo alla confessione generale che si fa a Prima e a Compieta, S. Tommaso insegna che essa vale per la remissione della colpa veniale e, secondo l'intensità della devozione, anche della pena; e questo pure nel caso che l'atto di carità implicito in chi fa questa confessione generale, non sia diretto specialmente contro qualche peccato veniale. Ma bisogna distinguere tra confessione generale, sacramentale e non sacramentale: quest'ultima è efficace in virtù della contrizione, dell'umiltà della confessione e dell'intercessione del confessore; ma la confessione sacramentale è efficace anche in forza del potere delle chiavi:

« Dicendum quod confessio generalis quandoque est sacramentalis et quandoque non. Sacramentalis quidem est, quando aliquis in secreto sacerdoti confitetur quaedam quae meminit et alia venialia in generali; et tunc illa generalis confessio ex quattuor habet quod valeat ad remissionem venialium quantum ad culpam et etiam poenam vel in parte vel in toto, scilicet ex contritione confitentis, ex humilitate confessionis, ex oratione sacerdotis, in quantum est quaedam persona, ex vi clavium. Quando autem fit publice et coram multis et cum multis in Ecclesia, non est sacramentalis, unde tunc habet efficaciam ex tribus primis et non ex quarto; et propter hoc etiam non subiungitur in prima et completo absoluto nec satisfactionis iniunctio, sed solum oratio « Misereatur » (Dist. XVIII, q. 2, a 3, sol. 1, ad 1).

Quest'ultimo passo così esplicito ci dispensa da ogni ulteriore chiarificazione.



9. - Scuola Tomista. — GIOVANNI DI FRIBURGO, per provare l'efficacia della confessione generale nella remissione dei veniali, riporta ad litteram tutto l'articolo primo della distinctio XXI di S. Tommaso dove è messa in luce la distinzione tra confessione generale sacramentale e non sacramentale e come nella prima, oltre all'efficacia che viene dall'elemento materiale, si aggiunga l'efficacia dell'elemento formale che è l'esercizio del potere ecclesiastico (*Summa confessorum*, loc. cit., q. 156).

PETRUS PALUDANUS, per promuovere la confessione dei peccati veniali, appella anche all'aiuto che si riceve contro gli abiti cattivi (ma si tratta di efficacia sacramentale?) (cfr. Dist. XVI, q. 1, art. 3; loc. cit., fol. 74, col. 2).

Lo stesso DURANDO non si scosta dalla dottrina dell'Angelico, come appare dal testo seguente :

« Dicendum quod per confessionem generalem aut venit homo in specialem notitiam aliquorum peccatorum venialium et displicentiam eorum, sicut frequenter contingit quod loquendo in generali de aliquo, vel tempore recordamur de dictis et factis pro tunc, et in hoc casu constat quod confessio generalis valet ad remissionem talium peccatorum, quum ad hoc sufficiat displicentia voluntatis quae actualiter habetur de eis et confessio superaddita aliquid diminuit de poena debita; aut statur solum in generali contritione et confessione et adhuc videtur quod tunc dimittantur peccata venialia: quia minus requiritur ad dimissionem peccati venialis, quam ad dimissionem peccati mortalis, sed contritio specialis et confessio sufficiunt ad dimissionem peccati mortalis, ergo minus sufficit pro dimissione peccati venialis, quod non esset nisi contritio et confessio generalis sufficeret, quare... Hic tamen advertendum quod duplex est confessio generalis, una sacramentalis, quando aliquis in secreto confitetur sacerdoti peccata gravia quorum meminit et alia venialia in generali. Alia est non sacramentalis, quae fit coram omnibus in ecclesia, in prima et completorio. Prima confessio ex quatuor habet virtutem remittendi peccata venialia quo ad culpam et quo ad poenam vel in toto vel in parte, scilicet ex contritione confitentis, ex humilitate confessionis et ex oratione absolventis et ex vi clavium; sed secunda solum habet virtutem ex tribus primis, sed non ex quarto, quia illi confessioni non adiungitur absolutio sacerdotis, sed solum oratio » (*In VI, Dist. XXI, q. 3; Lugduni, 1558, fol. 307, col. 1*).

S. ANTONINO DI FIRENZE insegna che non si è tenuti iure divino alla confessione dei veniali, perchè per i peccati veniali la Chiesa non stabilisce alcuna pena determinata. È però sempre assai utile il confessarli spesso per avere una remissione più piena e per togliere ogni dubbio dalla coscienza. La confessione generale sacramentale, in cui cioè dopo essersi accusati di qualche peccato determinato si accusano gli altri in genere, è efficace anche contro i mortali dimenticati e basta avere l'attrizione; mentre nella confessione generale non sacramentale (della Messa e dell'Ufficio) si richiede la contrizione (loc. cit., col. 787).

Secondo DIONIGI CERTOSINO la confessione sacramentale dei veniali non è necessaria, non essendovi alcuna pena canonica stabilita per i peccati veniali, ma come dice S. Tommaso, è più perfetto il confessarli (*In IV, Dist. XVI, q. 1, pag. 432*).

Secondo FRANCESCO VITORIA la confessione dei veniali è sommamente raccomandabile e utilissima :

« Ceterum et si nullo iure teneamur confiteri venialia, laudabile tamen est et valde utile illa confiteri : horum nempe peccatorum confessio sufficiens materia est sacramenti poenitentiae. Essetque haeresis asserere quod non liceat confiteri peccata venialia, ut definitum est in Concilio Tridentino, Sess. XIII, cap. 7 ».

Riguardo alla confessione dei veniali ai laici dice che essa è lecita • proficua, perchè, se non è un sacramento, è tuttavia un sacramentale, e perchè così dimostra l'uso della Chiesa nel divino Ufficio e nella Messa.

« Ipse sacerdos cum celebrat absolvitur de venialibus a laico in confessione generali auctoritate Ecclesiae, quae habet potestatem supra venialia » (loc. cit., n. 143).

DOMENICO SOTO prova che è lecito ed utile confessare i peccati veniali (confessione di devozione) per questi motivi : i veniali, essendo veri peccati, sono materia sufficiente della confessione ; il sacramento in questo caso aumenta la grazia ; l'uso di esso giova molto per ottenere la purità di coscienza ed evitare le ricadute (Dist. XVIII, q. 1, art. 3, 4<sup>a</sup> concl. ; loc. cit., pag. 469).

Tra gli autori spirituali appartenenti alla Scuola Domenicana ricordiamo GIACOMO PASSAVANTI († 1357) il quale inculca come rimedio contro il peccato veniale anche la confessione sacramentale il cui effetto è esposto con le parole di S. Tommaso.

« Dove è da sapere, secondo che dicono i santi, che i peccati veniali non sono materia propria della confessione ; cioè a dire che non è di necessità confessargli, che per sola contrizione del cuore dentro si possono perdonare. Tuttavia chi li vuole confessare, è da lodare, e tale confessione è meritoria e ha l'effetto suo... ». « L'uno (dei rimedi contro i peccati veniali) si è quando l'uomo confessa sacramentalmente in segreto al prete de' peccati veniali dicendo certi peccati di che altri si ricorda specialmente, o che sieno gravi : o che altri creda che sieno gravi : e poi generalmente di tutti i peccati ; e allora si perdonano (i peccati veniali) insieme agli altri in virtù della contrizione che ha colui che si confessa e per l'umiltà della confessione e per l'orazione che fa il prete nell'assoluzione e in virtù delle chiavi, le quali il prete usa assolvendo come ministro della santa Chiesa » (Ed. M. Leonardon, Firenze 1925, pag. 222 ss.).

S. CATERINA DA SIENA († 1380), sovente nelle lettere raccomanda la confessione frequente a secolari e religiosi. A Vanni e a Francesco figliuoli di Niccolò dei Buonconti di Pisa che stanno per partire per la crociata, prescrive :

« E in questo mezzo, prima che venga il tempo, voglio che siate con una virtù santa e colla confessione spessendo ; diletlandosi sempre d'udire la parola di Dio. Perocchè come il corpo non può stare senza il cibo, così l'anima non può stare senza il cibo della parola di Dio, cioè senza la confessione ». (Parola di Dio, spiega l'editore Ferretti, è quella del confessore che ci assolve e ci dirige a nome di Dio. Lettera 157 ; Siena 1924, vol. 3, pag. 23). Scrivendo ai

monaci di Cervaia (lettera 189, vol. III, pag. 176), chiama la confessione *battesimo di fuoco e di sangue*: «...che, vedendo (il figliuolo di Dio) che per lo peccato noi perdiamo la grazia e la purità che riceve l'anima nel santo battesimo... ha ordinato il battesimo del fuoco il quale possiamo continuamente prendere. Confortiamoci dunque, fratelli miei, e non veniamo meno, nè per peccato, nè per alcuna illusione o tentazione di demonio: e sia la via sozza, brutta quanto vuole. Perocchè il medico Christo ci ha dato la medicina contro ogni nostra infirmità, cioè il battesimo del sangue del fuoco, nel quale l'anima purifica e lava ogni peccato, consuma e arde ogni tentazione e illusione del demonio; perocchè il fuoco è intriso col sangue... E perchè l'uomo mentre vive nella carcere corruttibile dello corpo suo (il quale è una legge perversa che sempre lo invita e inclina a peccato)..., ha posto il dolce e buon Dio, questo continuo rimedio quale fortifica la ragione e la libertà dell'uomo, cioè questa continua medicina del fuoco e dello Spirito Santo che non gli è mai tolto: anco adopera continuamente la grazia e i suoi doni. In tanto che ogni di puoi e debbi adoperare questo battesimo dolce el quale t'è dato per grazia e non per debito». Giustamente il Ferretti ricorda per l'interpretazione di questo passo il *Dialogo* dove la Santa usa la stessa metafora: «...In un altro modo riceve l'anima questo battesimo del sangue parlando per figura. E questo provvede la divina carità, perchè cognoscendo la infermità e fragilità de l'uomo per la quale fragilità offendendo... fa bisogno che la divina carità provvedesse a lassare il continuo battesimo del sangue il quale si riceve con la contrizione del cuore e con la santa confessione, confessando, quando può, ai ministri miei, che tengono la chiave del sangue. Il quale sangue gitta, ne l'absolutione, sopra la faccia de l'anima» (*Libro della Divina Provvidenza*, cap. 75. Ed. Fiorilli, Bari, Laterza, 1912, pag. 143).

DOMENICO CAVALCA (secolo XV) enumera i beni che si hanno confessandosi spesso e che perdono coloro che si indugiano:

«l'uno si è che il diavolo ne rimane molto confuso e perdene l'audacia contro di lui... E però nelle vite dei SS. Padri disse S. Antonio che se fare si potesse, converrebbe che ogni passo che fa il monaco il rivelasse al suo padre spirituale. E per certo tenevano quei santi padri che il monaco, il quale confessasse ogni pensiero al padre suo spirituale, mai non potesse essere ingannato dal diavolo... Il secondo bene si è che per la vergogna che l'uomo ha della confessione incomincia a odiare il peccato e più guardasi da esso che innanzi non faceva. Il terzo si è che questa siffatta vergogna è parte di soddisfazione e diminuisce la pena che altri per lo commesso peccato meritava. Il quarto è che l'uomo ne diviene più lieto e più allegro vive, come ben sa chi prova la contentezza e alleggerimento che sente l'anima nello sgravarsi, mediante la confessione, dal peccato. Il quinto si è il consiglio che si ha dal sacerdote, il quale come medico spirituale, mostrando al peccatore la malizia del peccato e la via da scamparne, lo guarisce più tosto... Il sesto è l'aiuto e il pregare del sacerdote, il quale come padre spirituale (se è buono) priega, ed è obbligato a farlo, per coloro che a lui si confessano. Il settimo è accrescimento di grazia, la quale si dà sempre in questo santissimo sacramento» (*Disciplina delli spirituali*, Roma 1757, capo XXV).

10. - Scuola francescana. — RICCARDO DI MIDDLETON distingue chiaramente tra una confessione generale sacramentale ed una non sacramentale: la prima è efficace sia per il fervore di carità che eccita, sia per l'assoluzione sacerdotale. La seconda trae la sua efficacia dal merito personale del penitente.

« Respondeo quod duplex est generalis confessio, quaedam sacramentalis, quae fit sacerdoti in occulto, quaedam non sacramentalis, quae fit in Prima et Completorio in publico. Prima est cum homo de peccatis venialibus sacerdoti confitetur in occulto de generibus singulorum et non de singulis generum et per hanc remittuntur venialia et per modum meriti in quantum excitat motum voluntatis et fervorem charitatis, per quae fit venialium remissio, et ex vi sacramenti scilicet per absolutionem sacerdotis. Per aliam autem non fit venialium remissio ex vi sacramenti, sed tantum modo per modum meriti quod principaliter consistit in contritione, ad quam habendam iuvatur homo per confessionem generalem et orationem sacerdotalem » (*In IV, dist. XXI, art. 3, q. 1; Brixiae, 1591, pag. 338-39*).

Scoto ha interpretato il testo di S. Giacomo, da cui i medievali traevano generalmente l'obbligo della confessione come un consiglio per praticare l'umiltà e la carità fraterna. Non vi è espressa infatti l'intenzione di obbligare, nè si fa menzione del sacerdote a cui deve essere fatta la confessione sacramentale (*Ox. l. IV, Dist. XVII, n. 15; pag. 518*). La confessione fatta al laico non ha alcuna efficacia ex opere operato ed è al più una disposizione a ricevere il sacramento (*Dist. XIV, q. 4, n. 5, pag. 155*).

ANGELO DI CHIVASSO, riguardo all'efficacia del sacramento sulla pena temporale dovuta ai peccati, insegna che anzitutto il potere delle chiavi fa proporzionata all'uomo vivente nello stato presente questa pena che di per sè è improporzionata, inoltre rimette una parte della pena, la quale è anche scontata per mezzo dell'erubescenza connessa col confessarsi: di qui il vantaggio della confessione sulla sola contrizione.

Riguardo alla confessione generale distingue con S. Tommaso una confessione sacramentale e una non sacramentale: la prima solamente opera vi clavium; ogni altra efficacia può essere comune (*loc. cit., pars VII, n. 2; pag. 229*).

Secondo il BIEL i frutti che la confessione sacramentale porta in generale sono: la remissione parziale o totale della pena e questo sia « virtute clavium », sia « ex merito confitentis » (*propter annexam verecundiam*); nella confessione sacramentale — come insegna Scoto — è sufficiente l'attrizione; il premio dell'ubbidienza compiuto; l'istruzione del penitente; la maggiore efficacia della penitenza imposta dal confessore (*Dist. XVII, q. 1, pag. 563*). La confessione fatta al laico, non essendo sacramentale, non è mai necessaria, ma può essere utile per la *verecundatio* e per i buoni consigli che si ricevono.

GIOVANNI MAYOR dichiara che se in qualche caso può essere utile la confessione fatta al laico a causa dell'umiliazione che diminuisce la pena, tuttavia in questa confessione « nec confertur gratia poenitentialis virtute operis operati nec est diminutio poenae virtute clavis » (*In IV, Dist. XVII, q. 2; ed. cit., fol. 173, col. 4*).

Secondo S. BERNARDINO DA SIENA non c'è rimedio più efficace contro i peccati veniali che la confessione sacramentale:

« Licet plura alia remedia ad delendum venialia possemus continue frequentare, ac per hoc non sit de necessitate salutis illa confiteri, tamen ad ipsa



purganda nullum efficacius reperitur... major humiliatio sui fit per confessionem, quam per quaecumque alia remedia venialium peccatorum, ac per consequens maior eorundem purgatio». Ecco i frutti o utilità della confessione: «Mentis illuminatio, misericordiae impetratio, a morte suscitatio, a diabolo liberatio, animae purgatio, animae purificatio, conscientiae allevatio, diaboli confusio, peccatorum remissio, pro peccatis satisfactio, gratiae augmentatio, Dei glorificatio» (Feria secunda post III Domin. Quadrag. S. Bernardini Senensis Opera omnia, cura De La Haye; Lugduni 1750, tom. II, pag. 166-178).

GERSONE ha inculcato assai la pratica frequente della confessione in quanto «saepius confiteri multum prodest ad augmentum gratiae, et distinctionem cognitionem et explicationem peccatorum» (*Opusculum tripartitum*, cap. XVII, nel Tom. I delle Opera omnia; Antwerpiae, 1706, col. 440).

Nella classica opera *De parvulis ad Christum trahendi* così si esprime:

«Sentiat alius quid voluerit; ego in simplicitate mea iudico confessionem (si modo recto facta fuerit) esse directricem efficacissimam ad Christum: aperientur enim per eam morbi peccatorum intimi, si docte, prudenter et morose perscrutatus omnia fuerit Confessor obstetricandi scientiam habens... Adde quod alibi nulla potest fieri monitio accomodatior, quam in confessione, nulla conferri medicina aptior aegritudinibus vitiorum. Et ubi, quaeso, potest haberi praeservatio cautior pro futuris? At vero fatebitur aliquis ita se habere: sic tamen fatebitur quod non nisi semel in anno, vel ad multum quater, opus istud circa eundem parvulum exerceri congruat. Ad quod novissime responsum est, dum de diligentia nundanorum sermo habebatur; quamquam non obsistimus isti sententiae, velut quotidie suadeamus eundem confiteri» (Consid. 3<sup>a</sup>; Opera, t. III, col. 283).

Consiglia anche molto la confessione generale.

Ma Gersonne espone il suo pensiero su quella che è più precisamente la confessione devozionale rispondendo al vicario generale dei Certosini. C'era una costituzione dell'ordine per cui i confessori ordinari non potevano assolvere se non dai peccati veniali e dovevano rimandare, per i mortali, al superiore. Gersonne riprova questa prescrizione e consiglia di intenderla per i peccati più gravi (riservati); la confessione dei veniali infatti è libera:

«Confessio sacramentalis non obligat ad venialium confessionem de per se et de necessitate salutis, quia non tollunt charitatem et ideo sine confessione talium stat salus. Confessio sacramentalis non debet extendi per homines puros, ut aliquis peccata venialia confiteatur nisi velit... Confessio sacramentalis potest quandoque rationabiliter et fructuose dimitti de venialibus; potest etiam aliquando fieri fructuose. Qualiter hoc est et quando docere debet unctio Spiritus sancti cum consilio christianae prudentiae. Confessio sacramentalis potest aliquando repeti fructuose de mortalibus iam confessis, sed obligatio pluries illa confitendi potest reddi vitiosa, quia nimis onerosa» (*Responsio ad Vicarium Domus Carthusiae*; Opera, t. II, pag. 460-1).

11. - *Conclusione*. — Secondo gli Scolastici del periodo da noi studiato è vero che la remissione dei peccati veniali può aversi con altri mezzi e particolarmente colla confessione generale o speciale fatta ad un socio, tuttavia si riconosce universalmente che è *tutius et securius* confessare i peccati veniali ad un sacerdote. Qual è il motivo? La confidenza nel potere ecclesiastico. Quello che è messo più in rilievo è che, oltre la parte di pena

rimessa per il merito concesso all'atto della confessione come tale, si riceve anche la remissione di parte della pena temporale « vi clavium », e cioè « ex opere operato ».

Ma se per i primi scolastici l'assoluzione sacerdotale era indicativa ed effettiva solo riguardo alla remissione della pena e per la colpa aveva solo valore impetrativo, dal tempo di S. Tommaso si riconosce universalmente che il potere delle chiavi si estende, strumentalmente (scrutare più intimamente la natura di una tale efficienza a noi qui non importa), anche alla remissione della colpa, chè altrimenti si svuoterebbero del loro significato le parole dell'assoluzione. La maggior sicurezza che dà la confessione sacramentale, sta nell'esser efficace della remissione della colpa ex opere operato, supposte, s'intende, le debite disposizioni, e cioè, trattandosi di peccati veniali, che non ci sia l'obex dell'affetto al peccato, e dei peccati veniali espressamente accusati si abbia almeno l'attrizione.

I sacramentali istituiti dalla Chiesa possono bensì avere, in forza del potere delle chiavi che li ha istituiti, una certa propria efficacia (a modo delle indulgenze) nella remissione della pena, ma riguardo alla remissione della colpa si può dire che siano efficaci « ex opere operato », solo in quanto sono indicati dalla Chiesa come atti ad eccitare o manifestare quel moto di contrizione nell'anima che si oppone contrariamente ai veniali (questa spiegazione del Soto mi sembra la più esauriente).

La confessione sacramentale di devozione produce l'aumento della grazia « ex opere operato »: la remissione della colpa veniale nel sacramento avviene appunto, secondo S. Tommaso, in quanto si ha l'infusione della grazia, infusione con cui è sempre connesso un esercizio dell'abito della carità che contraria il peccato veniale.

Ma quest'atto (anche in ciò ci arride la spiegazione di Soto) non è realmente diverso da quello con cui si riceve il sacramento, come anche l'atto stesso di ricevere un sacramentale (per es. battersi il petto o ricevere la benedizione episcopale) può essere già espressione di penitenza. La differenza sta in ciò che nel caso del sacramentale la misura della grazia è solo secondo il fervore effettivamente eccitato, mentre nel caso del sacramento, oltre al merito dell'atto in sè, si aggiunge una efficacia speciale di santificazione derivante immediatamente al rito dall'umanità sacrosanta del Cristo che ne è l'istitutore.

### § III.

#### Penitenza e altri sacramenti

1. - Si può dire che la penitenza sia tra i sacramenti il rimedio più efficace contro il peccato veniale, e per quali motivi? Questi motivi sono inerenti alla natura del sacramento della penitenza o sono extrasacramentali,

legati cioè per accidens al sacramento? Non è l'Eucarestia il rimedio più proprio contro i peccati veniali? Son questi i problemi più interessanti tra quelli che ci siamo fin'ora proposti, ma, è bene dirlo subito, sono anche i problemi meno toccati dagli autori che abbiamo preso in considerazione. Tuttavia ci sembra che S. TOMMASO offra a questo riguardo dei principi suscettibili di sviluppo.

Nessun sacramento, secondo l'Angelico, è destinato particolarmente alla remissione dei peccati veniali, ma tutti egualmente possono ottenere quest'effetto (Dist. XVII, a. 2, sol. 3 ad II). E così aveva già insegnato nella *distinctio* II, prendendo decisamente posizione tra le due tendenze contrarie :

« Quidam enim dicunt aliqua sacramenta in remedium venialis dari, sicut Eucharistiam et Extremam Unctionem. Sed hoc non videtur convenienter dictum, quia Poenitentia purgativa est universaliter omnis peccati actualis, mortalis et venialis; unde ad hoc non oportebat aliquod sacramentum institui. Et praeterea etiam non existentibus venialibus, adhuc necessitas illorum sacramentorum esset ad consummandum in bonum, secundum doctrinam Dionysii. Et ideo aliter dicendum, quod contra veniale non ordinatur aliquod sacramentum ad curationem ipsius principaliter institutum, quamvis *ex consequenti* multa sacramenta contra venialia valeant. Veniale enim et culpa est et dispositio ad culpam, imperfectam tamen habens rationem culpae, ita quod gratiam non excludit. Et ideo in quantum culpa est, potest tolli per omnia sacramenta quae contra culpam tollendam ordinantur; in quantum vero est dispositio ad culpam, ex ablata mortali remanens, potest tolli etiam per sacramenta illa quae contra poenam ex culpa relictam et ad culpam inclinantem ordinantur » (Dist. II, q. 1, a. 1, sol. 4).

La penitenza sia in quanto virtù, sia in quanto sacramento, essendo ordinata contro il peccato attuale, è efficace contro il veniale come contro il mortale : « Sacramentum quod tollit mortalem culpam sufficit etiam ad tollendum venialem » (ib. ad II). I sacramenti dei vivi sono ordinati direttamente a potenziare la grazia, « non sunt ad tollendum contrarium, sed ad supplendum defectum » (ib. ad I) : solo dunque indirettamente sono efficaci contro la colpa. Così per es. dell'Eucarestia S. Tommaso dice :

« Virtute huius sacramenti fit quaedam transformatio hominis ad Christum per amorem, ut dictum est et hoc est proprius eius effectus. Et quia ex fervore charitatis peccata venialia dimittuntur, propter hoc quod dicto fervori contrariantur, ideo ex consequenti, venialia delentur » (Dist. XII, q. 2, a. 2, sol. 1).

E può essere tanto il fervore di devozione che « omnia venialia peccata deleat ».

Può destare meraviglia il fatto che nell'articolo III della Quaestio 87, *Somma Teol.* parte III, che pure fa parte del trattato sul sacramento della penitenza, S. Tommaso non faccia menzione speciale di questo tra i sacramenti, ma solo dell'Eucarestia e dell'Estrema Unzione. Certamente però dal silenzio non si può arguire che egli non abbia ritenuta come cosa buona e perfetta il confessare i veniali. Nè per l'esplicita menzione che ne fa,

Eucarestia ed Estrema Unzione acquistano un posto privilegiato come rimedi dei peccati veniali. Ecco come suona questo testo :

« Et hoc modo per eucharistiam et extremam unctionem et universaliter per omnia sacramenta novae legis, in quibus gratia confertur, peccata venialia remittuntur ». L'estrema unzione poteva essere menzionata in particolare perchè alcuni autori ritenevano che essa fosse stata istituita specialmente contro i veniali; dell'eucarestia poi egli aveva già trattato precedentemente nella questione 79, art. 4 c.

« Respondeo dicendum quod in hoc sacramento duo possunt considerari, scilicet ipsum sacramentum et res sacramenti. Et ex utroque apparet quod hoc sacramentum habet virtutem ad remissionem venialium peccatorum. Nam hoc sacramentum sumitur sub specie cibi nutrientis. Nutrimentum autem cibi necessarium est corpori ad restaurandum id quod cotidie disperditur per actionem caloris naturalis. Spiritualiter autem cotidie aliquid in nobis deperditur ex calore concupiscentiae per peccata venialia, quae diminuunt fervorem charitatis. Et ideo competit huic sacramento ut remittat peccata venialia... Res autem huius sacramenti est charitas non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento per quem peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia ».

L'Eucarestia dunque per S. Tommaso, essendo destinata ad alimentare e sviluppare in noi la vita divina, non può non avere come effetto la remissione dei veniali: potremmo anche dire che questo è uno dei suoi effetti principali, benchè non sia il fine immediato dell'istituzione del sacramento.

Neppure il sacramento della penitenza è fatto principalmente per la remissione dei peccati veniali, tuttavia, come abbiamo già visto, esso agisce propriamente quando c'è un peccato veniale da espiare :

« Poenitentia quodammodo est de quolibet peccatorum genere, non tamen eodem modo: nam de peccato actuali mortali est poenitentia proprie et principaliter, proprie quidem quia proprie dicimur poenitere de his quae nostra voluntate commisimus; principaliter autem quia ad deletionem peccati mortalis hoc sacramentum est principaliter institutum. De peccatis autem venialibus est quidem poenitentia proprie in quantum sunt nostra voluntate facta; non tamen contra haec principaliter est hoc sacramentum institutum » (q. 84, a. 1 c).

Si potrebbe rispondere adeguatamente al problema che ci siam posto se si trovasse sviluppata in S. Tommaso la dottrina sulla grazia sacramentale della penitenza, ma egli è preoccupato di applicare a questo sacramento i motivi classici della dottrina sacramentaria medioevale e cioè il concetto di *signum* e la distinzione tra materia e forma. La penitenza esteriore, nella forma positivamente voluta da Cristo, è segno della penitenza interiore (che è *res et sacramentum*); materia sono poi gli atti del penitente e forma l'assoluzione sacerdotale.

Egli distingue tra i sacramenti alcuni che conferiscono una grazia eccellente che supera « *omnem facultatem humani actus* », e che perciò richiedono una materia esteriore distinta dagli atti umani, ed altri il cui effetto corrisponde agli atti umani ed in cui questi atti tengono il luogo di materia, come nella penitenza e nel matrimonio (III pars, q. 84, art. 1).



Gli atti del penitente, facendo parte del segno sacramentale, contribuiscono, strumentalmente, alla produzione della grazia da essi significata (insieme con l'assoluzione che è la forma del sacramento). E benchè gli atti del penitente abbiano una naturale proporzione ad impetrare il perdono da Dio, tuttavia la loro efficacia sacramentale, in forza dell'istituzione divina positiva, è dovuta ai meriti di Gesù Cristo paziente e glorioso (art. 7, c.).

« Et ideo necessarium est ad salutem peccatoris quod peccatum removeatur ab eo: quod quidem non potest fieri sine poenitentiae sacramento in quo operatur virtus passionis Christi per absolutionem sacerdotis, simul cum opere poenitentis qui cooperatur gratiae ad destructionem peccati » (q. 84, art. 5 c.).

2. - La Scuola Tomista e gli altri Scolastici non aggiungono elementi nuovi per chiarire questo problema.

Il Soto osserva che se S. Tommaso ha fatto, parlando nella *Somma* dei sacramenti come mezzi di espiatione contro i veniali, speciale menzione dell'Eucarestia, è stato perchè questo sacramento, in vista della natura del segno sacramentale (per modum refectionis) appare particolarmente destinato a questo scopo, in quanto cioè il suo effetto proprio è l'aumento del fervore della carità con cui il peccato veniale non può stare (*In IV Sent.*, Dist. XIV, q. 1, a. 3; Lovani, 1573, pag. 426).

HERVAEUS NATALIS († 1323), insegna che non v'è nessun sacramento destinato propriamente contro i peccati veniali, ma sembra anche supporre che la penitenza, essendo destinata a rimedio contro la colpa, sia anche il mezzo più efficace per la remissione contro i peccati veniali.

« Videndum utrum veniale peccatum habeat speciale sacramentum et ad hoc dicunt quidam quod sic, scilicet extremam unctionem. Sed hoc videtur impossibile quia illud sacramentum quod est remedium directe contra aliquod, non requiritur illo ablato: atqui ablata omni culpa veniali et quantum ad culpam et quantum ad poenam inflictam vel infligendam, requiritur extrema unctio. Ergo... Culpa autem in quantum culpa est habet tolli per sacramenta ordinata contra culpam, scilicet per baptismum et poenitentiam. In quantum vero est dispositio inclinans ad peccatum, tollitur per quodcumque sacramentum ordinatum ad augmentum charitatis et gratiae » (*In IV*, Dist. II, q. 1<sup>a</sup>, 4; Venetiis, 1505).

Secondo PIETRO AUREOLO († 1322), la remissione dei peccati veniali è effetto proprio del sacramento dell'Eucarestia. L'Estrema Unzione rimette anche i peccati veniali, ma il suo effetto proprio è « collatio gratiae cui coniungitur spes et hilaritas quaedam » (*In IV Dist.* XX, art. 4; Romae, 1605, pag. 157).

PIETRO DI TARANTASIA, dopo aver affermato che il sacramento della penitenza è un mezzo adatto per espiare i peccati veniali, si poneva l'obiezione che questa remissione fosse effetto proprio dell'Eucarestia, e rispondeva:

« Eundem effectum principalem et per se esse diversorum sacramentorum inconueniens est; sed unius primo et per se, alterius quasi ex consequenti seu per accidens, non » (*In IV Sent.*, Dist. XVI, a. 6, ad I; l. cit., pag. 175).

Ora quest'autore riteneva che la remissione dei veniali fosse effetto principale e per se dell'Estrema Unzione (Dist. 23, q. 2); dell'Eucarestia « ex consequenti, per accidens », in quanto i veniali sono « dispositiones impediētes a forma introducenda » (Dist. XII, q. 4, art. 1, quaestiuncula 2).

3. - *Conclusionē.* — Fin dall'introduzione dicevamo che, a nostro avviso, la soluzione teoretica del problema della confessione di devozione debba ricercarsi nella grazia sacramentale della penitenza; ed abbiamo anche notato con rincrescimento che San Tommaso non ha sviluppato questo punto. In generale egli afferma della grazia sacramentale che è un aiuto divino destinato a farci conseguire il fine di ciascun sacramento (III pars, q. 62, art. 2 c.) e che è ordinata a riparare i difetti che lascia il peccato, diversificandosi secondo la qualità di questi difetti: ma poichè essi non ci sono noti, la si è dovuta denominare con un nome generico (ib., ad II; *In IV, Dist. I, q. 1, art. 4, sol. 1; De ver., q. XXVII, art. 5, ad XII*) (1).

Abbiamo però un altro elemento che può far luce ed è che la grazia propria del sacramento è quella che viene espressa mediante il segno sacramentale, giacchè i sacramenti sono segni efficaci della grazia: bisogna quindi guardare al segno sacramentale se si vuole determinare in qualche modo quale sia questa grazia propria di ogni sacramento. Sappiamo anche che la penitenza è istituita in forma di giudizio e cioè il segno sacramentale è costituito, da una parte, dagli atti del penitente, come materia, e dall'altra dall'assoluzione sacerdotale come forma. La grazia quindi del sacramento della penitenza è quella che è espressa dagli atti del penitente e dall'assoluzione. L'assoluzione, come in genere la forma di ogni sacramento, non fa che determinare ad unum il significato della materia: è agli atti del penitente quindi che dobbiamo soprattutto badare per ricavare il significato proprio di questo sacramento. Gli atti del penitente sono: l'esame di coscienza, che tiene luogo dell'istruzione del processo, l'accusa, che qui è fatta dallo stesso reo, il quale inoltre si impegna a cooperare alla distruzione del peccato mediante il dolore, il proposito e la soddisfazione. Potremo quindi concludere che la grazia sacramentale della penitenza sia destinata a distruggere in noi il peccato con le sue conseguenze, nello stesso senso del nostro sforzo contro di esso, e perciò con una grazia di un miglior conoscimento di noi stessi e della malizia del peccato, di una contrizione sempre più profonda e di una forza maggiore di resistenza contro il male diagnosticato.

Questa spiegazione da noi data è perfettamente coerente con la dottrina degli autori, soprattutto spirituali, da noi esaminati: tra gli effetti del sacramento essi mettono in primo luogo la conoscenza di sè, l'umiliazione che ci preserva da nuove cadute, una maggior purità di coscienza e un senso di letizia spirituale; ma questi effetti non devono essere attribuiti soltanto allo sforzo naturale, ma insieme e soprattutto alla grazia sacramentale e cioè all'aiuto divino destinato a potenziare lo sforzo umano.

(1) Con questa idea della grazia sacramentale coincide perfettamente anche quella di G. Ockam († 1349). Cfr. *In IV Sent.*, q. IX, a 3; Lugduni 1495 (senza numerazione).

Anche la direzione spirituale, che storicamente ha avuto tanta importanza nella diffusione della confessione di devozione, in quanto è data entro il sacramento come atto che completa l'azione del giudice, viene ad integrare il significato del sacramento e quindi oltre alla virtù propria acquista una nuova efficacia dovuta alla grazia sacramentale.

La spiegazione che abbiamo data suppone l'opinione tomistica che gli atti del penitente siano materia del sacramento. Nell'ipotesi contraria, la nostra deduzione non riuscirebbe più così limpida; crediamo però che anche in tal caso conserverebbe fondamentalmente il suo valore. Nella sentenza scotista infatti l'assoluzione non avrebbe tutto il suo significato giudiziale, sacramentale, se gli atti del penitente, prerequisiti necessari del giudizio, non fossero così legati all'assoluzione, da costituire con essa un tutt'uno, un unico segno ed avere perciò efficacia strumentale nella produzione della grazia sacramentale.

La confessione è quindi, tra tutti i sacramenti, quello che ha particolarmente e direttamente un valore catartico e ascetico, e, in confronto con i mezzi non sacramentali ha l'immenso vantaggio di una collaborazione diretta di Dio, come l'opera del discepolo cui mette la mano lo stesso maestro per portarla a perfezione. Quest'intervento non ci dispensa affatto da un impegno personale, chè, se in tutti i sacramenti la misura più o meno abbondante della grazia che si riceve è in proporzione alle disposizioni del soggetto, ciò vale tanto più della penitenza in cui i nostri atti sono parte integrante di quello strumento divino che è il sacramento. E questo spiega l'insistenza dei maestri di ascetica affinché si porti nella confessione grande fede, alacrità di spirito, sano attivismo.

#### APPENDICE PRIMA

### DELLA GIURISDIZIONE NELLA CONFESSIONE DI DEVOZIONE

Per assolvere dai peccati veniali e per ripetere l'assoluzione sui mortali già assolti sacramentalmente si richiede nel sacerdote la giurisdizione sul penitente, oltre al potere d'ordine? Fino al tempo del Concilio di Trento gli autori son d'accordo nel rispondere negativamente. Non sarà senza utilità esaminare i motivi di questa opinione.

GUGLIELMO D'AUVERGNE è il primo autore che tratta tale questione ed ha una speciale teoria sul ministro del sacramento. Nel caso che il sacerdote fosse « simplex et sacrarum litterarum ignarus », egli ritiene che possa prendere come socio un altro sacerdote ovvero un diacono così come fanno i giudici civili, « reservata tamen sibi benedictione et absolutione quae sine potestate clavium in peccatis mortalibus locum non habent; in venialibus autem peccatis, secundum quosdam absolvere possunt etiam laici in necessitate » (*De Sacram. Poenit.*, c. XIX; pag. 499, col. 2). Se in caso di necessità possono assolvere dai veniali anche i laici, a fortiori lo potranno fare i sacerdoti che hanno il potere d'ordiné, anche se sprovvisti di giurisdizione.

Secondo S. TOMMASO il motivo generale per cui è richiesta nel sacerdote la giurisdizione è che in questo sacramento materia sono gli atti del penitente, i quali non possono essere imperati se non da chi ha giurisdizione (Dist. XVII, q. 3, a. 3, sol. 4). Benchè nel foro della confessione il legare e sciogliere sia rispetto a Dio, presso cui il peccatore a causa del peccato si è posto in stato di inferiorità, tuttavia nessuno può assolvere il superiore o l'eguale « nisi ex commissione sibi facta; de venialibus autem potest, quia venialia ex quibuslibet sacramentis gratiam conferentibus remittuntur; unde remissio venialium sequitur potestatem ordinis » (Dist. XVII, q. 2, art. 3, sol. 1 ad III). Il motivo dunque per cui non si richiede la giurisdizione per assolvere dai veniali sta nel potersi avere la remissione di questi con qualsiasi sacramento: sembra quindi un potere connesso coll'ordinazione più che non colla giurisdizione (potere d'ordine).

PIETRO PALUDANO insegna che per la confessione di devozione non si richiede la giurisdizione del sacerdote, perchè non essendo necessario ri-



correre al sacramento e all'opera sacerdotale per avere il perdono dei veniali e dei mortali già confessati debitamente, non si richiede neppure la giurisdizione sul penitente. La scelta del confessore non è però ammessa per i religiosi. L'assoluzione tuttavia che ricevessero da confessori non approvati sarebbe valida.

« Est autem commissa Petro in omnibus quibus indiget ab alio solvi; ergo in istis non potest se alteri subdere; sed de peccato veniali potest homo per se ipsum sine Petro et quocumque sacerdote se ipsum solvere. Similiter de mortali de quo est semel absolutus. Unde nisi ordinatio Ecclesiae sit in contrarium, quilibet sacerdos potest absolvere quemlibet sibi volentem confiteri a quolibet veniali et mortali de quo aliquando est absolutus, quia de his nulli homini est obligatus. Et ideo de istis potest se submittere cuilibet cui vult, non solum curatis, aliis habentibus populum, sed etiam simplicibus sacerdotibus nullum subditum alias habentibus; nisi si sunt sacerdotes sine assensu praelati nihil tale debent agere. Sed si agerent nihilominus absoluti essent, quia concurrerent essentialia sacramenti » (Dist. XVI, q. I, art. 3; l. c., fol. 74, col. 2).

La questione è discussa ampiamente dai tomisti del sec. XVI. Ecco come il CAIETANO fa sua la sentenza di S. Tommaso. Egli distingue una doppia origine possibile del potere di giurisdizione:

« Primo ex parte principii iudicandi ita quod potestas ipsa iurisdictionis sit principium iudicii. Alio modo invenitur iurdictio ex parte eius qui iudicandus est: sicut contingit in iudicio arbitratorum... In ministro vero sacramenti poenitentiae cum ordinaria vel delegata a superiori potestate est minister, licet inveniat potestas iurisdictionis primo modo, ad ministrandum tamen sacramentum poenitentiae sufficit potestas iurisdictionis secundo modo. Et ratio est, quia sacramentalis absolutionis principium non est potestas iurisdictionis sed potestas ordinis. Potestas autem iurisdictionis concurrat quoad hoc solum quod facit de peccatore subditum vel simpliciter vel quoad talia peccata. Et hinc fit ut quicumque potest se subicere in foro poenitentiali cui vult, non egeat aliunde iurisdictione in ministrante sibi hoc sacramentum ».

Il principio dunque è questo: l'essere ministro del sacramento dipende essenzialmente dal carattere sacerdotale e cioè dal potere d'ordine; la giurisdizione è richiesta, supposta la natura giudiziale del sacramento della penitenza, affine di sottoporre il proprio caso a un giudice competente. Ne segue che chi non ha necessità di sottoporsi a un giudice determinato, può scegliere colui che vuole, allo stesso modo che due contendenti sceggonno un arbitro. Si richiede dunque la giurisdizione anche nel caso della confessione di devozione; ma è una giurisdizione arbitrale. Questo principio ha la sua applicazione nell'assoluzione del Sommo Pontefice e dei peccati veniali. Non essendoci obbligo di sottoporre i peccati veniali al potere ecclesiastico, segue che chi liberamente vuol farlo, si può indirizzare qualunque sacerdote, scegliendolo con questo stesso fatto a proprio giudice.

« Quoad peccata venialia quilibet est liber respectu sacramenti poenitentiae, eo quod nullus tenetur confiteri venialia: ideo satis rationabile est quod quilibet potest se subdere cui vult sacerdoti pro sacramento poenitentiae venialium. Et sic invenitur hic non sola potestas ordinis, sed potestas iurisdictionis reductive. Quae quia non est proprie delegata, tacite videtur a dicentibus quod soia pote-

stas ordinis ministrat sacramentum venialibus: cum tamen secundum veritatem, si nullo modo iurisdictione interveniret, nullum esset sacramentum » (*Quaestio de Ministro Sacram. Poenit.*; Ed. Leonina, pag. 458).

Anche DOMENICO SOTO insegna che per assolvere dai veniali — non però dai peccati mortali anche se già confessati — non sia necessaria la giurisdizione nel sacerdote, perchè la giurisdizione non si richiede quando non si può obbligare uno a comparire in giudizio. Non è però necessario ricorrere alla spiegazione che tutti i sacerdoti ricevono questo potere di giurisdizione sui veniali nell'atto dell'ordinazione. S. Tommaso esige soltanto il potere d'ordine.

« Ad tertium sunt qui respondent universos sacerdotes, dum ordinantur, iurisdictionem accipere ad absolvendum a venialibus, ac perinde ab illis mortalibus quorum legitima absolutio praecessit, eo quod non sunt necessaria materia confessionis. At vero quamvis disputatio forsitan de nomine sit tantum, libentius dicerem, nullam prorsus iurisdictionem sacerdotes cum characterē accipere, sed tantum potestatem ordinis. Possunt nihilominus omnes a venialibus absolvere quia ad id nulla opus habent iurisdictione: iurdictio enim nulla est, ubi nulla invenitur cogendi vis. Et neque ad confessionem venialium ullus cogi potest, neque dum illa tantum confitetur cogitur omnia dicere, neque ullam acceptare poenitentiam; absolutio ergo licet sacramentalis sit, non tamen iurisdictione indiget, atque hic mihi apparet sensus verborum S. Thomae in IV dist. XVIII, q. 2, art. 3 ad III, ubi ait quod remissio venialium sequitur potestatem ordinis, hoc est ad remissionem illorum etiam per sacramentalem absolutionem nihil aliud requiritur quam sola potestas ordinis. Ad absolvendum vero a mortalibus, etiam si eorum alias absolutio praecesserit, arbitror ex suo genere iurisdictionem requiri, quare eam non censeo posse a simplici sacerdote fieri » (Dist. XVIII, q. 4, a. 2 ad III; loc. cit., pag. 56).

Il primo autore che insorge contro l'opinione comune è il francescano GIOVANNI DI MEDINA. È necessario, si domanda egli, la licenza del sacerdote proprius per potere confessare ad un altro sacerdote peccati veniali o peccati già confessati? Alcuni sostengono che in questi casi è libera la scelta del confessore « quia in huiusmodi confessionibus peccator nulli sacerdoti determinato subditus est »; ma al nostro sembra più probabile la sentenza contraria in vista della giudizialità dell'atto: è necessaria la giurisdizione e questa non può venire che dall'alto e cioè, in ultimo, da colui in cui essa risiede nella sua pienezza e cioè dal Sommo Pontefice.

« Id patet ex dictis, quia cum absolutio a peccatis sit actus iudicialis, nullus potest quemquam absolvere nisi in eum habeat iurisdictionem ordinariam vel commissam. Sacerdos autem alienus seu simplex nullam talem habet, quia nec de iure divino nec humano. De divino constat ex dictis, quia maxime ex illo.

Quorum remisistis... » vel « Quaecumque ligaveritis... », sed si eam his haberent, omnes sacerdotes immediate a Christo iurisdictionem in peccatorem super venialibus, a fortiore eandem haberent super mortalibus peccatis, quod ex dictis constat esse falsum, ex quo praefata auctoritas potius de mortalibus quam de venialibus intelligitur. Deinde potestatem iurisdictionis in omni causa spirituali Christus immediate et plenissime suo Vicario contulit de cuius consensu et voluntate debet huiusmodi iurdictio in alios dimanare. Cum igitur Papa talem iurisdictionem non dederit simplicibus respectu venialium aut mortalium quae homo confessus est aut non confessus, videtur fictum seu voluntarie dictum, dicere

quod quilibet sacerdos possit unumquemque a peccatis venialibus sacramentaliter absolvere similiter et a confessis aliisque suprapropositis (Quaestio 36, *De confessione voluntarie et non necessitate facta*; loc. cit., pag. 212 ss.).

Insomma la sentenza pronunciata in qualsiasi caso da chi non è costituito proprio giudice è nulla. Il motivo addotto, che per queste confessioni non si sia sottoposti ad alcun giudice determinato, non tiene perchè bisogna distinguere una duplice soggezione, assoluta o ipotetica.

« Quaedam qua homo alicui subditus est in actu confessionis absolute seu ex necessitate iuris divini vel humani... quod nisi suo iusto tempore fecerint peccabunt. Alia subiectio conditionata, seu ex suppositione, qua scilicet si peccator vult ab aliquibus peccatis aliquo tempore absolvi, debet ea confiteri suo iudici in eum iurisdictionem habenti; tali subiectione subditi sunt fideles suo proprio sacerdoti in peccatis venialibus et in peccatis mortalibus prius confessis,... non quod simpliciter teneantur ea proprio confiteri, sed quia si volunt ab huiusmodi sacramentaliter absolvi, tenentur eidem proprio se subicere vel alieno de licentia proprii... » (Ibid.).

Per non andare tuttavia contro l'opinione di molti dottori, opinione comune anzi, si può spiegare la cosa così: non è necessario richiedere la licenza espressa; ma basta la licenza interpretativa.

L'opinione comune ci pare storicamente legata all'uso della confessione ai laici: se i peccati veniali possono confessarsi anche a un laico, perchè si richiederebbe la giurisdizione nel sacerdote? Ma che da ciò non si possa arguire la non sacramentalità della confessione dei veniali fatta al sacerdote, è dimostrato dalla sentenza di S. Tommaso che richiede il potere d'ordine senza di cui non ci sarebbe il sacramento: il sacerdote eserciterebbe in tal caso il potere di santificazione e non un potere propriamente giurisdizionale.

Si deve però osservare che il potere di santificare che ha il sacerdote è legato alla forma dei riti sacri istituiti a questo scopo da Gesù Cristo: ora il sacramento di penitenza è stato istituito in forma di giudizio e perciò si richiede per trattare qualsiasi causa il potere di giurisdizione. Nè vale dire col Caietano che questa giurisdizione sul penitente il sacerdote l'acquista per il solo fatto che quello gli sottomette una causa che non è riservata ad alcun giudice determinato; non vale, dico, perchè il sacerdote nel foro sacramentale non può mai essere considerato come un arbitro scelto tra Dio e l'uomo; ma si deve piuttosto distinguere (come fa il Medina) tra una soggezione assoluta ed una ipotetica: certe cause possono essere, diciamo così, trattate in via amministrativa, ma se invece si vogliono trattare in via giudiziaria, bisogna ricorrere a un giudice competente.

Gratuita l'opinione del CANO, secondo il quale il sacerdote riceve la giurisdizione col potere d'Ordine nell'atto dell'ordinazione, per i peccati veniali e per i mortali già rimessi (1). Si può al più pensare col Medina, e

(1) « Itaque sacerdos simplex, cum initiatur, non ordinis modo potestatem, sed iurisdictionis etiam recipit, non simpliciter et quantum ad omnes, sed primum quantum ad venialia peccata et est communis opinio. Deinde quantum ad mortalia, quibus est

ciò spiega la prassi, comune fino al secolo XVI, che la Chiesa consuetudinariamente desse questa giurisdizione sui veniali a tutti i sacerdoti, come adesso, esplicitamente in forza del Codice, l'hanno per tutti i peccati in articulo mortis o nel caso di errore comune.

## APPENDICE SECONDA

### DEL MODO DI OPERARE DEI SACRAMENTALI

I sacramentali istituiti dalla Chiesa operano soltanto in virtù della penitenza o della carità che presuppongono ed eccitano, ex opere operantis; oppure hanno anche una certa efficacia in forza dell'istituzione ecclesiastica? Tale efficacia affermano alcuni autori da noi studiati.

ALESSANDRO DI HALES ricorre al potere della Chiesa a cui spetta di regolare le pene soddisfattorie per i peccati.

« Dicendum quod poenae satisfactoriae pro venialibus institutae sunt ab Ecclesia et ita ductae in consuetudinem, quod non est necesse ad aliquem recurrere propter illarum iniunctionem; poenae autem satisfactoriae pro talibus sunt: oratio dominica, tunctio pectoris, aspersio aquae benedictae, generales confessiones et huiusmodi aliae » (Q. XV, m. 3., a. 4)

Anche S. TOMMASO, come abbiain visto, sembra ammettere per alcuni sacramentali, un'operazione secreta di Dio: cfr. Quaest. disput. *De malo*, art. XI. Distingue infatti tra i sacramentali come l'acqua benedetta e la benedizione pontificale, istituiti dalla Chiesa e perciò aventi una speciale efficacia che deriva da tale istituzione; ed altri sacramentali come il Pater noster e il battersi il petto in cui non c'è che il merito personale.

Secondo il PALUDANO i mezzi comunemente assegnati per la remissione dei veniali sono più efficaci che non le altre opere buone, non solo in quanto più atti ad eccitare nella volontà un movimento di contrizione, ma specialmente perchè vi si aggiunge il merito dell'intercessione della Chiesa. Per tal motivo usando tali mezzi, basta un dolore che da solo non sarebbe sufficiente.

« Quarta conclusio est de modis in speciali quibus venialia dimittuntur. Ubi sciendum est, quod per illos modos plusquam per alia bona opera dimittuntur, licet nec per hos dimittantur nisi cum displicentia voluntatis. Primo, quia isti modi plus incitant homines ad motum liberi arbitrii detestantis peccata. Secundo quia plus valent ad remissionem poenae ex meritis et precibus totius Ecclesiae.

iam peccator a proprio sacerdote solutus, quoniam illud iudicium est penitus arbitrium, cum non teneatur se subdere, neque appareat unde proprius sacerdos habeat solus potestatem in illa peccata, cum non sit materia subiecta proprio sacerdoti » (*Rel. de Sacr. Poenit.*, Pars V; Patavii 1714, pag. 529).



Tertio quia plus sufficit generalis contritio hic quam alibi, ita tamen quod homo utatur istis hac intentione... Dico autem quod minor dolor cum his sufficit ad remissionem venialium quam sine his; unde non frustra adhibentur » (Dist. XVI, y. 1, a. 2; Parisii, 1514, fol. 74, col. 1).

Secondo il BIEL l'assegnazione di alcuni mezzi speciali per la remissione dei veniali non esclude gli altri, ma è stata fatta perchè essi eccitano meglio il libero arbitrio alla detestazione della colpa e vi concorre la preghiera e il merito della Chiesa che li ha designati a questo scopo (Dist. XVI, q. 5; loc. cit., pag. 543).

Il VITORIA parla di una efficacia propria che questi sacramenti hanno vi institutionis Ecclesiae.

« Et quoniam in illam potestatem Ecclesiae traditae in illis verbis: Quorum remiseritis... non solum tradita est facultas remittendi peccata per poenitentiam, quae est sacramentum, sed etiam multis aliis modis, cum ad remissionem venialium non sint necessaria sacramenta, relicta est potestas Ecclesiae ad instituenda media ad eorum remissionem. Et ista sunt oratio dominica, benedictio episcopi, tunctio pectoris, aqua benedicta et similiter quae *sine quocumque alio motu bono* sufficiunt remittere venialia hoc quod fiunt, quia sunt ab Ecclesia instituta in remedium venialium » (loc. cit., n. 110).

La questione è posta esplicitamente dal SORO: sono i sacramentali efficaci ex opere operato? Sembrerebbe che San Tommaso non vi annetta altro valore che quello di eccitare al dolore dei veniali, ma le sue parole sono da intendere in senso affermativo e non esclusivo e cioè: i sacramentali hanno quest'effetto, ma non è l'unico. Bisogna infatti ammettere un certo potere remissivo che questi sacramentali hanno « ex vi clavium Ecclesiae » e in forza dell'istituzione ecclesiastica. Usare questi riti è sempre un atto virtuale di penitenza, ma alcuni di essi esprimono immediatamente questo significato come la tunctio pectoris, la confessione generale e il Pater noster. Colla remissione della colpa si ottiene anche la remissione di una parte della pena, in proporzione al fervore di carità effettivamente eccitato.

« Dubium autem est de istis sacramentalibus quam habeant virtutem remittendi venialia. Quidam enim sunt qui non aliam habere censent quam quod devotionem excitant ad dolorem venialium. Haec videtur sententia S. Thomae in solutione primi argumenti... Dicendum est ergo haec habere vim remittendi venialia ex vi clavium Ecclesiae, ex opere operato, ut patet ex his verbis quibus benedicitur aqua. Alioquin non plus faceret dicere credo quam pater noster et aspergi aqua benedicta quam non benedicta, nec benedici ab Episcopo quam a simplici sacerdote. Unde responsio S. Thomae sic est intelligenda quod ista dimittant veniale quia inclinant animam ad motum poenitentiae. Nec quod semper requiratur illa excitatio sed quod de se ad hoc sunt instituta. Quare illa suscipere tamquam per illum effectum ab Ecclesia accomodata censetur actus poenitentiae, quamvis in tunctione pectoris, oratione dominica et confessione generali expressior appareat poenitentiae imago... Remittitur ergo reatus poenae secundum quantitatem fervoris charitatis qui per praedicta excitatur (loc. cit., q. XVI, a. 3; pag. 425-6).

SAC. PROF. VINCENZO MIANO, S. S.

# IL FINE PRIMARIO DEL MATRIMONIO

## PARTE I

### DOTTRINA

I. - Il canone 1013 del Codice di Diritto Canonico suona così: « *Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio proles; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae* ».

In non pochi ambienti, dal principio di questo secolo specialmente, si è cominciato a guardare con un po' di antipatia a quella affermazione cattolica circa la realtà del matrimonio. Si è manifestato spesso che in quella concezione delle nozze è quasi dimenticata la persona e la personalità degli sposi, per considerarli quasi solo come servitori della specie da continuare a propagare.

È il mutuo amore dei coniugi, tanto ambito, e così profondamente operante in tutti i piani del loro essere personale? E le voci dei loro cuori, che bramano tanto una fusione delle due vite in una? L'indole individualistica dei nostri tempi, e gli approfondimenti psicologici del cuore e dello spirito umano, hanno acuito questo problema e lo mantengono vivo.

Ne sono nate varie polemiche e discussioni, specialmente nei paesi del Nord. Di esse si può vedere un resoconto fedele nella *Révue Thomiste* nei numeri dell'anno 1939.

La Santa Sede è intervenuta *due volte*, e forse ormai andiamo verso la pacificazione delle menti.

Appoggiati al contenuto della dottrina cattolica, vogliamo dimostrare in questo studio che *la Chiesa non ha mai ignorato e neppure negletto i beni profondi, personali, che provengono ai coniugi dalla loro unione particolare*.

Vogliamo dimostrare che la Chiesa accetta ed insegna che, oltre al fine specifico *genetico* (generazione ed educazione della prole), il matrimonio è istituito per la reciproca perfezione, il mutuo completamento della persona dei coniugi nell'ordine sensitivo, spirituale e anche soprannaturale.

Quest'altro noi lo denominiamo il *fine personale* del matrimonio. E se il primo è chiamato dal Codice di Diritto Canonico *fine primario*, anche

il fine personale, inteso nella sua pienezza, in quanto trascende il semplice *adiutorium* nella vita materiale e il *remedium concupiscentiae* nella vita spirituale, va considerato a buon diritto pure come *primario*.

Si può stabilire di fatti che il matrimonio ha un fine *bipolare*, cioè duplice, l'uno e l'altro posto nella stessa linea di *primarietà*. Uno è di produrre la generazione ed educazione della prole; l'altro è di produrre la *perfezione spirituale* dei coniugi; tutti e due strettamente legati tra loro.

Se questo avremo dimostrato, come si potrà ancora con ragione tacciare la Chiesa di avere viste meno onorifiche per la persona dei fedeli che vanno al matrimonio? Del resto anche la funzione genetica contiene tante bellezze e ricchezze morali e spirituali che a nessuno è lecito riguarlarla con minore ammirazione.

## II. - Premettiamo alcune osservazioni.

1) La ragione sola, cioè, la Filosofia sola, è insufficiente, non è capace di cogliere intera la realtà del matrimonio cristiano, nè nella sua essenza, nè nei suoi fini, nè ne' suoi effetti. Il matrimonio è una realtà molto complessa. Tra l'altro, il matrimonio fra battezzati è anche *sacramento*, e perciò penetrato in tutto dal soprannaturale, dal divino, come vedremo in seguito.

Quindi ogni studio sul matrimonio, oltre che dei dati di osservazione umana, deve tener conto dei dati della Rivelazione e della Religione; diversamente ogni conclusione sarebbe necessariamente monca, incompleta, inadeguata.

Ecco qualche affermazione della Chiesa sopra l'elemento *soprannaturale*, divino del matrimonio.

Nell'Enciclica « Arcanum » di Leone XIII (cfr. *Fontes*, n. 580) si legge: « Esploratum (est) in matrimonio christiano contractum a Sacramento non esse dissociabilem; atque ideo non posse contractum verum et legitimum consistere, quin sit eo ipso sacramentum. Nam Christus Dominus dignitate Sacramenti auxit matrimonium; matrimonium autem est ipse contractus, si modo factus sit iure ».

Già Pio IX in una lettera al Re di Sardegna (19 settembre 1852) aveva dichiarato: « Sacramentum non esse qualitatem accidentalem contractui superadditam, sed de ipsa matrimonii essentia ».

E il can. 1012 afferma: « Inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum ».

2) Per lo stesso motivo bisogna diffidare della completezza della visione del matrimonio quando lo si consideri solo dal *lato giuridico*.

Giuridicamente il matrimonio si studia in quanto si considerano le norme che regolano socialmente, esternamente, gerarchicamente la vita dei coniugi tra loro, coi figli, con lo Stato, con la Chiesa. Dal punto di vista *giuridico* si insiste su ciò che è fondamentale per quegli *effetti* e aspetti sociali; ma non si bada direttamente al lato morale e perfettivo dei coniugi. Tanto è vero che il Codice di Diritto Canonico non si domanda qual è il fine prin-

cipale del *Sacramento* del matrimonio; bensì del *matrimonio*, fatta astrazione di tutti i beni ed i fini di altro genere, di altro ordine.

Nessuno potrebbe ragionevolmente attendersi che un documento ecclesiastico dicesse: il *fine primario del Sacramento del matrimonio* è... la procreazione ed educazione della prole. Un sacramento non dà mai la grazia a persone diverse dal suo soggetto, che è la persona o le persone che lo ricevono.

Il Cardinal Gasparri, il grande organizzatore dello stesso Codice di Diritto Canonico, nel suo magistrale Catechismo Cattolico, n. 487, si domanda: Che cosa è il Sacramento del matrimonio? e risponde: « Il Sacramento del matrimonio è lo stesso matrimonio validamente contratto fra battezzati, eretto da Gesù Cristo a dignità di Sacramento, per mezzo del quale viene conferita *ai coniugi tale grazia* onde possono debitamente compiere i doveri inerenti ai loro rapporti, tanto mutui quanto verso i figli ». Questa risposta ha un tono alquanto diverso da quello del canone 1013.

III. - Che cosa si intende per *fine equi-primario personale* del matrimonio?

Prenderemo come basi di risposta due fatti, uno *psichico* e l'altro *ontologico*.

1) *Il fatto psichico*. Due fidanzati, prossimi al matrimonio, se vi si preparano con serietà e consapevolezza, e ascoltano le voci profonde del loro cuore, *sentono chiaramente*, prima di tutto, che il loro amore mutuo non sarà totale finchè non vi sia la possibilità del dono completo di sé all'altro, in modo irrevocabile; in secondo luogo, che quel dono totale di sé troverà effettuazione solo nell'atto specifico del coniugio; in terzo luogo, che da quel dono mutuo, totale, risulterà come una fusione delle due vite in *una*, o, meglio ancora, una somma delle due vite, a vantaggio e perfezionamento di ciascuno, in tutti i settori del loro essere personale, quindi anche in quello dello spirito, e, mediante la sacramentalità del matrimonio, anche nella vita *soprannaturale*.

2) *Il fatto ontologico*. In realtà l'atto coniugale, compiuto nelle debite condizioni umane e cristiane, è, più di qualunque altra comunicazione amorosa, mezzo efficace di fusione totale della vita dei coniugi in una sola: sorgente potente di amore, di mutua comprensione, e anche di vita *soprannaturale*.

Di questa realtà troviamo testimonianza in *Il Diritto ecclesiastico* (anno 39, 7-12) dove Mons. Cornaggia-Medici riferisce le parole di persona che ha saputo analizzare e fissare le fugaci impressioni di due sposi nel compimento del loro dovere. La troviamo pure in *Rassegna di studi sessuali* (1925, marzo, pag. 88), dove Camillo Viglino afferma che lo scopo del matrimonio è l'integrazione piena e completa dei due coniugi, delle anime e dei corpi. « L'integrazione fisica, continua il Viglino, è costituita dal complemento che l'organismo di ciascuno riceve dall'organismo dell'altro, nel partecipare in certo modo la vita fisica nel momento dell'unione. Questo



è comune agli uomini e agli animali. L'*integrazione spirituale* è invece specifica dell'uomo, ed è costituita dal completamento che l'individualità di uno dei coniugi può ricevere da quella dell'altro, qualora le anime profitino dell'istante di pieno avvicinamento (*erunt duo in carne una*) per comunicarsi e come trasformarsi l'una nell'altra, acquistando in questa suprema intimità una piena capacità di comprendersi, che serve poi mirabilmente a superare le difficoltà della continua convivenza.

« E così l'unione dell'uomo colla donna nel matrimonio soddisfa ad un tempo al bisogno di completamento fisiologico e spirituale, che avviene per l'amore che lega le due anime ».

Il P. Sertillanges, nel suo *L'amour chrétien*, pag. 72, scrive :

« L'unione matrimoniale ha analogia colla combinazione chimica, che di due corpi naturali forma una nuova sostanza, nella quale si armonizzano proprietà alle volte opposte, dando origine a caratteri nuovi. Sono le sostanze totali delle persone associate che diventano una sola nell'amore.

« Ogni elemento vitale si somma nella unità : i pensieri, le volontà, i sentimenti, i beni, tutti i fini della vita, tutte le intimità, ... le emozioni che l'una sveglia nell'altra, le speranze, i desideri, i timori, le tristezze, il mutuo dono di se stessi, la virtù che resiste alle divisioni e che persevera, Dio pure, se ognuno lo vive in sé; ogni cosa è comune, compresa la caduta nella tomba e l'entrata in cielo...

« Così si capisce come l'amore sia, dopo l'istinto di conservazione, il sentimento più naturale; molto più dell'ambizione, molto più della ricerca dell'oro, molto più dello stesso orgoglio.

« Confrontato con tutto il resto, l'amore supera tutto, l'amore è, umanamente, il pane della vita. Coloro che ne vivono privi, saranno preda dell'inazione ».

Riguardo alla vita *sopranaturale* fomentata dall'intima comunicazione coniugale, se ne tratterà più tardi con chiari argomenti. Riguardo alla vita naturale (fisio-psichica) si può consultare anche il magistrale lavoro del dottor CUCCO, *Amplexus interruptus*, Fratelli Bocca, Milano.

IV. - Posta la realtà dei due fatti, psichico e ontologico, possiamo domandarci : *gli effetti di vita accresciuta ed impreziosita provengono ai coniugi dalla natura del matrimonio in ordine primario o secondario?*

Una corrente di studiosi piuttosto *conservatori*, o, diremmo, *particolaristi*, afferma *mordicus* che fine primario del coniugio è *uno solo*, la generazione ed educazione della prole; tutto il resto è di ordine *secondario*. Citano documenti ecclesiastici, per es. il can. 1013 : « *Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuuum adiutorium et remedium concupiscentiae* ». E dicono : « Ciò che voi chiamate i frutti *personali* del matrimonio, in favore dei coniugi, si riduce al *mutuum adiutorium*, e il *mutuum adiutorium* dal Diritto Canonico è considerato di ordine *secondario* ».

Un'altra corrente di studiosi, che potremmo chiamare gli *integralisti*,

affermano che tutti gli eccellenti effetti del matrimonio a vantaggio della persona dei coniugi sono da esso prodotti in linea *principale*. E così coloro che si preparano a nozze possono nutrire il loro spirito e le loro brame mirando a questi effetti profondamente e continuamente, sicuri che le loro idealità poggiano in tal modo sul *primo e principale piano* stabilito da Dio e restaurato da Gesù Cristo, includente ugualmente la perfezione personale dei coniugi, anche quando il desiderio e la preoccupazione della prole non occupasse il *primo posto* nelle loro intenzioni, purchè però non misconoscano il posto ugualmente primario del diritto di ciascuno alla procreazione della prole, nè tanto meno intendano e procurino di escludere e maliziosamente frustrare la concezione e la generazione dei figli.

Anche secondo i *particolaristi* gli sposi potrebbero celebrare nozze e vivere in esse accarezzando o perseguendo il perfezionamento e completamento delle loro vite personali, anzichè la procreazione e la educazione della prole, perchè per la liceità e validità del matrimonio e delle sue funzioni è sufficiente proporsi qualunque dei fini secondari, supposto l'effettivo rispetto totale al fine da loro detto *unico primario*. Però *soggettivamente e moralmente*, secondo il sentire di molti interessati, non sarebbe lo stesso. Una cosa è impennare e vivere tutta la vita su un punto secondario di essa, ed altro il muoversi e l'ascendere sempre nella luce di un punto *primario*.

Noi formuliamo così la nostra tesi: *L'insegnamento della dottrina cattolica autorizza a ritenere che fine primario del matrimonio è anche produrre, nei coniugi ben disposti, una mutua perfezione ed un mutuo completamento in tutti i settori della loro vita personale, dal piano fisiologico al soprannaturale.*

E la proviamo con vari argomenti.

V. - ARGOMENTO I. *Dal Catechismo del Concilio di Trento.* — Nella parte II, c. 8, n. 13, si legge: « Quibus de causis vir et mulier coniungi debeant, explicandum est. *Prima* igitur est, haec ipsa diversi sexus naturae instinctu expetita *societas*, mutui auxilii spe conciliata, ut alter alterius ope adiutus, vitae incommoda facilius ferre, et senectutis imbecillitatem sustentare queat.

*Altera* est procreationis appetitus, non tam quidem ob eam rem, ut bonorum et divitiarum haeredes relinquantur, quam ut verae fidei et religionis cultores educentur. Quod quidem maxime sanctis illis patriarchis, quum uxores ducerent, propositum fuisse, ex sacris litteris satis apparet... ».

In queste linee dell'autorevolissimo documento, piuttosto che indicati i fini *oggettivi* del matrimonio, sono esposti i motivi *soggettivi* per cui gli uomini possono lecitamente formarsi una famiglia. Nel primo punto però l'autorità dei Padri compilatori riconosce nei due sessi un *istinto profondo di natura* il quale li spinge l'uno verso l'altro, come a prima finalità, per un'unione stabile che è la « *ipsa societas* ». Questa, « *mutui auxilii spe* » poi, come è detto, viene solo favorita, ossia « *conciliata* ». E questi sono due beni personali... Ai loro occhi tale spinta naturale al mutuo completamento in società coniugale appare come prima causa da enumerare

per la quale « coniungi debeant ». Per essi dunque non è affatto una cosa secondaria.

Vedremo in seguito che Pio XI nella *Casti Connubii* darà appunto questa interpretazione.

Lo stesso Papa, spettatore delle polemiche abbastanza accese sul duplice fine primario del matrimonio, nella sua Enciclica *Casti Connubii*, invece di prendere partito per i *particularisti*, di negare cioè la *primarietà* al fine *personale* del matrimonio, prende occasione per affermare la *bipolarità* del fine del matrimonio.

Infatti là dove nell'Enciclica *Casti Connubii* si parla dei rimedii contro gli errori sul matrimonio, Pio XI, accennando all'obbligo di una filiale ed umile obbedienza verso la Chiesa, soggiunge: « Sciant iidem (fideles) assidueque recogitent quantam Deus sapientiam, sanctitatem bonitatem erga humanum genus ostenderit, matrimonium instituendo, sacris legibus illud fulciendo, multoque tum magis cum ad Sacramenti dignitatem mirifice evexit, per quam tam copiosum gratiarum fons christianis coniugibus patet, ut *nobilissimis connubii finibus* caste fideliterque inservire queant in sui et liberorum, totiusque societatis civilis atque humanae consortionis bonum et salutem ».

*Nobilissimis connubii finibus*: personale cioè e genetico, senza distinzione di livello nella primarietà.

*Ancora*: là dove parla degli errori contro il Sacramento del matrimonio, Pio XI accenna a *un fine* (al singolare) del matrimonio, e subito indica la sua *bipolarità*, come se parlassero gli *integralisti*, e non i *particularisti*. Ecco il testo: « Sacra coniugii ratio, quae intime cum religione et sacrarum rerum ordine coniuncta est, cum ex origine illa divina, tum *ex fine* ad ingenerandam educandamque Deo subolem, ac Deo *item* coniuges christiano amore mutuoque adiumento addicendos ».

VI. - ARGOMENTO II. — Ma vi ha molto di più. Vi ha una dichiarazione palmare di Pio XI, il quale nella stessa Enciclica *Casti Connubii* sembra voler risolvere tutti gli argomenti contrari dei *particularisti*, ed afferma esplicitamente la primarietà del fine personale del matrimonio, naturalmente in un con la primarietà del fine genetico.

Parlando dei benefici del matrimonio, viene a dire anche dell'aiuto vicendevole esprimendosi con questi chiari e precisi concetti: « Hoc opus in domestica societate non modo *mutuum auxilium* complectitur, verum etiam ad hoc extendatur oportet, immo hoc in primis intendat, ut coniuges inter se iuventur ad *interiorem hominem plenius in dies conformandum perficiendumque*; ita ut per mutuam vitae consortionem in virtutibus magis magisque in dies proficiant, et praecipue in vera erga Deum proximosque caritate crescant, in qua denique « *universa lex pendet et Prophetarum* ». Scilicet absolutissimum totius sanctitatis exemplar hominibus a Deo propositum, quod est Christus Dominus, omnes cuiusque sunt condicionis et quamcumque honestam vitae rationem inierunt, possunt ac debent imitari

atque, Deo adiuvante, ad summum quoque christianae perfectionis fastigium, ut complurium Sanctorum exemplis comprobatur, pervenire ».

« Haec mutua coniugum interior conformatio, hoc assiduum sese invicem perficiendi studium, *verissima quadam ratione*, ut docet Catechismus Romanus (p. II, c. VIII, n. 13), etiam *primaria matrimonii causa et ratio* dici potest, si tamen matrimonium non pressius ut institutum ad prolem rite procreandam educandamque, sed latius ut totius vitae communio, consuetudo, societas accipiat ».

Vediamo quante cose affermi qui, con somma autorità, Papa Pio XI.

1) I *particularisti* sostengono che la integrazione e perfezione dei coniugi sia un fattore espresso dal *mutuum adiutorium* tradizionale, e perciò fine secondario. Pio XI distingue chiaramente e dice :

« Questa azione... non comprende il solo *vicendevole aiuto*, ma deve estendersi... ad una *sempre migliore formazione e perfezione interiore* ». Rimane confermato che il *mutuo aiuto* è *fine secondario* quando è preso come aiuto nelle faccende della vita materiale (attenzioni domestiche, nelle malattie, sostentamento, ecc...); ma nel senso più alto di perfezione personale e soprannaturale, non è più fine secondario, bensì primario.

Quel *mutuum auxilium* è tolto da S. Tommaso, il quale lo intende proprio dell'aiuto materiale, per la vita temporale, come vedremo precisamente più avanti.

2) I *particularisti* dicono che solo in un senso molto *lontano o improprio* il perfezionamento dei coniugi può essere fine primario. Pio XI dice : « in senso *verissimo* » e aggiunge che questo è insegnato già dal Catechismo Romano (e perciò dal Concilio di Trento). Qui vi è la conferma di ciò che dicevamo nel numero precedente.

3) I *particularisti* prendono il matrimonio nel senso più angusto, cioè solo in quanto è ordinato alla procreazione. Guardando il matrimonio in questo senso, San Tommaso (Suppl., q. 65, a. 1) dice : « *Primus finis* (procreatio et educatio prolis) respondet matrimonio hominis, in quantum est animal; *secundus* (mutuum adiutorium) in quantum est homo ». Forse un po' troppo limitato e troppo poco, almeno qui !

Pio XI invece con le sue espressioni dense ci vuol dire : « Considerate in *visione completa* il matrimonio ; guardatelo anche come fusione delle due vite in una e come sacramento, e allora avrete un'altra causa e un altro motivo *primario* del matrimonio, il mutuo aiuto spirituale e la perfezione reciproca dei coniugi ».

4) Le ultime parole citate « la comunanza, l'uso e la società di tutta quanta la vita » non solo sono espressioni di perpetuità nel tempo, come se dicesse *per tutta la vita*; ma vogliono affermare la *comunicazione*, la *fusione* di tutta la *vita*; proprio come intendono i migliori psicologi ed interpreti di quell'*istinto di natura* nominato dal Catechismo Romano.

Maggior autorità di Pio XI in una Enciclica non potremmo desiderare. Ma troveremo un'altra altissima conferma in un Decreto del Santo Ufficio.



VII. - ARGOMENTO III. — *Dalla sacramentalità del matrimonio.*

È dottrina certissima che tra cristiani non vi può essere matrimonio che non sia *ipso facto* sacramento. Aggiungiamo altri due dati di dottrina cattolica sicura.

1) Gli stessi coniugi sono i ministri del sacramento. Essi stessi si danno mutuamente la grazia sacramentale; si comunicano cioè la vita divina di Cristo; meglio ancora, diventano l'uno per l'altro una fonte inesauribile di vita divina perchè

2) se corrispondono ai voleri di Dio e di Gesù Cristo, il loro sacramento produrrà la grazia durante tutta la loro vita, fino alla morte, per tutte le attività del coniugio, e per tutti i doveri, per l'amore, per la comprensione, per tutte le altre necessità.

Pio XI spiega questa perennità di grazia per i coniugi in varie pagine della sua Enciclica.

Se voi domandate qual è il fine del Sacramento del matrimonio, il suo fine essenziale, tutti i catechismi del mondo vi diranno: *produrre la grazia* e tutti gli aiuti necessari agli sposi. Nessuno mai ha sognato di dire che il sacramento è fatto o istituito per dare la grazia a persone diverse da quelle che lo ricevono. Nessuno dirà mai che la grazia di questo sacramento la ricevono i figli.

È chiaro, sì, che la grazia dei genitori e le loro doti naturali e soprannaturali (così come il loro denaro) serviranno anche alla prole, se verrà; ma dire che il fine primario del sacramento è *solo* (così i particolaristi) per la generazione... non va.

Ricordiamo ciò che il Card. Gasparri, il grande costruttore del Codice di Diritto Canonico, dice nel suo Catechismo cattolico.

Che cos'è il Sacramento del matrimonio? si chiede egli alla domanda 487 e risponde: è lo stesso matrimonio contratto validamente fra battezzati, eretto da Gesù Cristo a dignità di sacramento, per mezzo del quale viene conferita *ai coniugi tale grazia* onde possano debitamente compiere i doveri inerenti ai loro rapporti tanto mutui quanto verso i figli.

La grazia è conferita *ai coniugi*, e non ai figli. Questi solo indirettamente potranno, se i genitori saranno come dovrebbero essere, profittare del bene loro.

Sentiamo come ci dica chiara la stessa verità San Tommaso (Supp., q. 49, a. 3), che pure è citato sempre come aspro sostenitore dell'altra sentenza: « *Proles et fides pertinent ad matrimonium, secundum quod est in officium naturae humanae; sacramentum autem, secundum quod est ex institutione divina. Ergo sacramentum est principalius in matrimonio quam alia duo... perfectio gratiae est dignior perfectione naturae... et secundum hoc sacramentum est essentialius matrimonio, quam fides et proles* ». Più chiaro non poteva dirsi.

VIII. - ARGOMENTO IV. — Qual è lo scopo che Dio ebbe fin dal principio nell'istituire il matrimonio? Su quale fine insiste Dio stesso, nel Nuovo e Vecchio Testamento, sul *personale* o sul *gentico*?

I documenti ispirati ci mostrano Dio e Gesù Cristo indicanti esplicitamente e ripetutamente il fine dell'unione perfetta dei coniugi, nella fusione delle loro vite. Quasi nulla del fine genetico.

Cominciamo dal *Genesi* (II, 18-24): «Dixit quoque Dominus Deus: Non est bonum esse hominem solum: faciamus ei adiutorium simile sibi... Et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem: et adduxit eam ad Adam. Dixitque Adam: Hoc nunc, os ex ossibus meis, et caro de carne mea... Quamobrem relinquet homo patrem suum, et matrem, et adhaerebit uxori suae: et erunt duo in carne una».

In questa pagina nella quale più ampiamente viene descritto il matrimonio, non si dice una parola sola sulla generazione. E questa pagina poi si presta a qualche considerazione.

1) L'uomo non è completo senza la donna. Questa affermazione è ripetuta altre volte nei libri santi. Per es. nel libro dell'*Ecclesiastico* XXXVI, 26-27: «Qui possidet mulierem bonam inchoat possessionem; (ipsa) adiutorium secundum illum est, et columna ut requies. Ubi non est sepes, diripietur possessio; et ubi non est mulier, (vir) ingemiscit egens».

Nel c. XXVI poi, al v. 16 e ss., abbiamo la parte positiva: «Gratia mulieris sedulae delectabit virum suum, et ossa illius impinguavit. Disciplina illius datum Dei est... Gratia super gratiam mulier sancta et pudorata. Omnis autem ponderatio non est digna continentis animae. Sicut sol oriens mundo in altissimis Dei, sic mulieris bonae species in ornamentum domus eius. Lucerna splendens super candelabrum sanctum».

Il completamento che la donna è incaricata di portare all'uomo abbraccia tutti i settori della vita di persona umana e cristiana. Ciò è confermato dall'insegnamento divino diretto.

2) I due coniugi, mediante l'atto loro specifico, sono ordinati a formare un solo corpo — una caro —. Ciò non si può, non si deve intendere in senso proprio. Le persone rimangono indipendenti ed autonome ontologicamente come prima. Si deve intendere che diventano una sola *persona mistica* (secondo San Paolo) nella quale vi è comunicazione profonda di influssi e di vita, e una vera unificazione, una fusione misteriosa delle due vite in una.

Di fatto S. Paolo dice degli sposi formanti una caro: sono uno come uno sono Cristo e la Chiesa.

Pio XI nella *Casti Connubii* afferma che il marito diventa il capo, e la moglie il cuore della famiglia, e tutta la famiglia un corpo solo.

Fra Cristo e la Chiesa, fra capo e cuore vi è una comunicazione copiosa, una circolazione di vita, di tutta la vita, anche spirituale e soprannaturale. Così tra marito e moglie. Lì opera specialmente la sacramentalità del matrimonio.

3) L'orientamento dell'uomo verso la donna (e reciprocamente) e

il compimento di esso per mezzo della fusione delle due vite *in una*, dovrà avere (questa è l'intenzione di Dio) per anima un amore altissimo, superiore a tutti gli altri amori umani, anche all'amore che hanno i figli per i genitori, e questi per i loro figli. Perchè «l'uomo lascerà il padre e la madre e aderirà a sua moglie».

Ecco l'anima del fine personale del matrimonio!

4) Nel capo I del *Genesi* si dice rapidamente: «Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos. Benedixitque illis Deus, et ait: Crescite et multiplicamini» (*Gen.*, I, 27, 28).

Anche qui nel cenno di due diversi sessi è indicato chiaramente il reciproco ordinamento tra uomo e donna. Perciò l'unione da effettuarsi tra i due è il fine primario personale del matrimonio. Poi: *crescite e multiplicatevi* è il fine primario specifico, ossia in ordine alla specie.

Il *crescite*, se si pensa alla legge di ogni vivente che è svolgere sè nel piano del Creatore fino alla propria perfezione e sviluppo, può intendersi come un completar la creazione di Dio in sè, cooperando alla stessa attività divina. È il fine *personale*.

Il *multiplicamini* è il fine *genetico*. Di fronte ad esso Dio non ha proprio posto in seconda linea l'altro dell'unione perfetta dei coniugi.

IX. - ARGOMENTO V. — Parrebbe strano che Dio facesse sgorgare e ricavasse le proprietà più profonde ed essenziali del matrimonio da un carattere secondario di esso, piuttosto che da uno principale. Orbene, Gesù Cristo nel Santo Vangelo ricava la unità indissolubile del matrimonio, non dalla generazione, bensì dall'unione strettissima dei due coniugi, quella per cui diventano *una caro*.

Quindi questo lato del matrimonio non può dirsi *secondario*.

Gesù Cristo non fa altro che tornare all'antico, al principio, ciò che fece Iddio all'alba dell'umanità.

La logica ne rimane completamente soddisfatta, perchè l'unione intima dei coniugi non può mancare in nessun connubio. Se essa non può aver luogo, il matrimonio è invalido. Invece la prole molte volte manca di fatto.

Ecco il procedere di Gesù Cristo, come è riferito in S. Matteo (XIX, 3 e ss.): «Et accesserunt ad eum Pharisei tentantes eum, et dicentes: Si licet homini dimittere uxorem suam, quacumque ex causa? Qui respondens, ait eis: Non legistis, quia qui fecit hominem ab initio, masculum et feminam fecit eos? Et dixit: Propter hoc dimittet homo patrem, et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo *in carne una*. Itaque iam non sunt duo, sed *una caro*. Quod ergo Deus coniunxit homo non separet».

Fondamento dell'impossibilità del divorzio secondo questa pagina del Vangelo è l'unione strettissima dei coniugi formanti *una caro*. Non si parla di generazione.

X. - ARGOMENTO VI. — *Dal simbolismo divino dell'una caro.*

Quell'unione stretta, perfezionante le due persone, che le assomma in una sola, è stata scelta da Dio per significare cose tanto divine, che non rimane più neppure la possibilità di pensare che sia un elemento secondario del matrimonio.

Nessuna cosa creata fu usata da Dio come quell'*una caro*, per illustrare tante verità altissime.

Diamo qualche spiegazione.

Per rivelare i suoi rapporti d'amore coll'umanità intera, in questa vita e nell'altra, Dio scelse soprattutto la realtà dell'unione coniugale.

Testamento ed Alleanza antica e nuova non vogliono dire altra cosa.

Nei profeti, per es., Dio apostrofa il suo popolo d'Israele come se fosse una giovane fidanzata o sposa, ora fedele, ora infedele. Il Cantico dei Cantici esprime sensi altissimi: significa gli amori di Dio coll'umanità, e canta sempre un amore di sposi.

Il Vangelo parla spessissimo di nozze per indicare il Regno di Dio, cioè l'unione delle anime singole, e dell'umanità, o della Chiesa con Cristo. Gesù Cristo, varie volte, si chiama lo *sposo*.

L'Apocalisse dice che l'umanità che ha raggiunto la salvezza del Cielo è la sposa dell'Agnello.

S. Paolo vorrebbe fare di tutte le anime fedeli a Cristo una *verGINE casta* per presentarla a Lui come a sposo.

Lo stesso S. Paolo maneggia sempre il parallelismo: *sposo-sposa* uniti come Cristo e la Chiesa. La grazia santificante è detta un amore unitivo (*caritas diffusa est in cordibus nostris*, ecc.).

I mistici, le anime più profondamente cristiane, quelle che conoscono di più i segreti di Gesù Cristo, affermano che Gesù Cristo è per loro come uno sposo per la sua sposa.

Ma vi è luogo ad un approfondimento magnifico in questa linea del simbolismo dell'unione coniugale.

XI. - ARGOMENTO VII. — Secondo la tradizione cattolica, insegnata nell'*Arcanum* di Leone XIII e nella *Casti Connubii* di Pio XI, l'unione dell'uomo con la donna, quella per cui diventano *una caro*, cioè l'atto coniugale, fu fin dal principio una figura dell'Incarnazione del Verbo; cioè per volere di Dio è dato stabilire e considerare analogia e rapporti tra le due unioni marito e moglie nel matrimonio, e Divinità-umanità in Gesù Cristo.

Per chi trovasse strana questa dottrina, riportiamo in favore di essa due testimoni autorevolissimi.

PIETRO LOMBARDO (*Sent.* I. IV, d. 26, cap. 6):

« Cum coniugium Sacramentum sit, et sacrum signum est sacrae rei, scilicet coniunctionis Christi et Ecclesiae... Ut enim inter coniuges coniunctio est secundum consensum animarum et secundum permixtionem corporum,



sic Ecclesia Christo copulatur voluntate et natura, quia idem vult cum eo, et ipse formam assumpsit de natura hominis.

« Copulata est igitur sponsa sponso spiritualiter et corporaliter, idest caritate et *naturae conformitate*. Huius utriusque copulae figura est in coniugio: consensus enim coniugum copulam spiritualement, Christi et Ecclesiae quae fit per caritatem, significat; commixtio vero sexuum illam significat quae fit per naturae conformitatem ».

San Tommaso, nel Supplemento della Somma Teologica (q. 61, a. 2, ad 1) ripete quasi le stesse parole: « Matrimonium ante carnalem copulam significat illam coniunctionem quae est Christi ad animam per gratiam...; sed post *carnalem copulam significat coniunctionem Christi ad Ecclesiam, quantum ad assumptionem humanae naturae in unitatem personae, quae omnino est indivisibilis* ».

Per capir bene queste affermazioni di San Tommaso si tenga presente che per lui l'unione di Cristo con la Chiesa ebbe principio nel seno verginale di Maria SS., quando il Verbo assunse la natura umana nell'unità della sua persona, cioè nell'Incarnazione.

Ecco le sue parole (In *Ioannem*, II, c. 1): « Et illud quidem matrimonium (Christi et Ecclesiae) initiatum fuit in utero virginali, quando Deus Pater Filio humanam naturam univit in unitate personae, unde huius coniunctionis thalamus fuit uterus virginalis ».

La potenza simbolica particolare dell'unione coniugale per significare l'unione del Verbo con la natura umana risalta proprio da ciò che nella fusione delle due creature umane si ha dono totale di uno all'altra, con comunicazione di tutte le risorse della vita. Questo come centro di significato: vi sono poi altri punti sorprendenti di analogia, come i seguenti:

- L'umanità in Cristo deriva dal Verbo per creazione;  
La donna deriva dall'uomo per opera di Dio.
- L'unione dell'uomo e della donna, mistero d'amore;  
L'unione del Verbo con la sua natura umana, idem.
- L'uomo e la donna uniti formano *una sola caro*;  
Il Verbo e la natura umana *una sola persona*.
- È l'uomo che cerca la donna per darsi;  
È il Verbo che cerca la natura umana per darsi.
- L'uomo si dà tutto alla donna;  
Il Verbo tutto alla natura umana.
- La vita della donna si arricchisce di quella dell'uomo;  
La vita dell'umanità si arricchisce di quella del Verbo.
- L'umanità pone in luce i poteri del Verbo;  
La donna, nella generazione, la fecondità del marito.
- La donna è sottomessa all'uomo;  
La natura umana al Verbo.
- L'unione assolutamente indissolubile nelle due coppie;
- L'unione del Verbo coll'umanità, fonte di vita;  
Idem, l'unione del marito colla moglie.

- L'unione nei due casi, fonte di gloria pel Padre.
- L'umanità unita al Verbo trova mari di gioia e di dolori che non avrebbe mai sofferto e goduti senza l'unione;  
Idem (in proporzione), la donna unita all'uomo.
- Il Verbo e l'umanità, fonte di tutti i figli di Dio in terra ed in cielo;  
Idem, l'unione dell'uomo colla donna.
- La donna partecipa alla gloria e ai trionfi dello sposo;  
L'umanità partecipa alla gloria del Verbo in Cielo.

XII. - ARGOMENTO VIII. — In questa linea di significato divino della unione coniugale, possiamo fare ancora un passo più in alto. Così sarà meglio indicata la profondità dei tesori nascosti da Dio nell'unione matrimoniale, elevata ad atto sacramentale.

Come sono basse quelle menti che in ciò che è più divino trovano onde corrompersi!

Quell'unione intima dei coniugi è data dalla divina rivelazione come immagine della vita infinita di Dio. Maggior sublimità non potrebbe pensarsi!

Dice il *Genesi* (I, 26): « Et ait (Deus): *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram... Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos. Benedixitque illis Deus, et ait: Crescite et multiplicamini...* ».

L'impronta della somiglianza di Dio stampata nell'uomo fu il crearlo uomo e donna, ordinati a completarsi nella strettissima unione del matrimonio: in essa vi è la *crescita* e la perfezione dei contraenti, e la *prole*, quando viene.

Si considerino i rapporti seguenti:

- La donna procede da Adamo ed è una persona distinta da lui;
- Il Verbo procede dal Padre, ed è una persona distinta da lui.
- L'uomo e la donna si amano dell'amore più grande;
- Il Padre e il Verbo si amano infinitamente.
- L'uomo e la donna sono uniti da quell'amore in *una sola caro* (e quasi in una sola *persona mistica*, direbbe S. Paolo);

Dio Padre e il Verbo sono uniti dal loro amore, che è la Persona dello Spirito Santo, in una sola natura divina.

— Quaggiù l'uomo e la donna uniti nell'amore formano la piccola unità-trinità;

Lassù il Padre e il Verbo formano, nello Spirito Santo, l'Unità-Trinità massima.

- La trinità piccola è fonte di altre vite;
- La Trinità massima è creatrice di tutti i viventi.
- Nella trinità piccola, dalla madre procede immediatamente il nuovo vivente;
- Nella Trinità grande la creazione dei viventi è attribuita al Verbo (per *quem omnia*).
- Il marito rispecchia più il Padre coll'autorità;

La moglie rispecchia più il Verbo per la bontà e la misericordia.

— Alla madre convengono tutte le bontà, i sacrifici d'amore;

Al Verbo si devono l'Incarnazione e tutte le misericordie e sacrifici.

Questo spiegherà forse le preferenze con le quali Gesù Cristo tratta le anime femminili nel Vangelo?

— Solo il Figlio conosce il Padre;

Solo la moglie conosce il marito.

— Solo il Padre conosce il Figlio;

Solo il marito conosce la moglie.

→ Il conoscimento tra Padre e Figlio è comunicazione di tutta la vita divina;

Il conoscimento tra marito e moglie è comunicazione di tutta la vita.

— I figli di Dio mangiano la vita del Padre nell'alimento preparato dal Figlio;

I figli dell'uomo mangiano la vita umana nel latte prodotto dalla madre.

— La riconciliazione del peccatore col Padre è trattata dal Figlio;

La conciliazione dei figli discoli col padre è trattata dalla madre...

I rapporti annotati si potevano del resto dedurre, anche senza l'appoggio del *Genesi*: basta l'*analogia dei dogmi*, così:

— La Vita Trinitaria divina è figurata profondamente dall'unione del Verbo colla natura umana.

— L'unione del Verbo colla natura umana è figurata dall'unione dei coniugi (dalla copula, si ricordi San Tommaso e Pier Lombardo). Quindi:

L'unione trinitaria è figurata dall'unione del coniugio.

Osservando i due quadri precedenti, se ne potrebbe stendere un terzo coi paralleli tra

— Verbo-Divinità-Umanità in una sola persona, quella di Cristo.

— Padre-Spirito Santo e Verbo in una sola natura, la divina.

Tutti questi massimi splendori di luci divine furono annessi al matrimonio, non in quanto è istituto di propagazione della specie, ma in quanto è integrazione della persona dei coniugi, per opera della strettissima unione dei due corpi e degli animi.

Ciò non potrà dirsi elemento *secondario* nel matrimonio!

### XIII. - ARGOMENTO IX. — *Di giurisprudenza.*

Questo concetto, che il matrimonio tenda per natura sua, prossimamente, alla perfezione dei coniugi, è anche riconosciuto dalla giurisprudenza italiana.

Il 30 giugno 1924 la Corte Unica di Cassazione dichiarò che « per l'ordinamento giuridico civile, sostanza ed obbiettivo del matrimonio è l'*integrazione più perfetta* e piena dell'umana personalità » (*Monitore dei Tribunali*, 1924, pag. 769).

Più esplicitamente la Corte d'Appello di Milano affermò che « nel ma-

trimonio l'unione sessuale va intesa come avvicinamento e fusione delle anime attraverso l'unione dei corpi, alla quale va quindi attribuita una finalità prevalentemente affettiva di fronte allo scopo esclusivamente sessuale delle unioni estramatrimoniali. Perciò la capacità copulativa deve essere ritenuta sufficiente a consumare il matrimonio, ossia a perfezionarlo e a dargli ragione di essere, derivando da essa la mutua integrazione fisico-psichica dei coniugi.

« La procreazione è fine accidentale, per quanto primario; nel senso di primaria importanza, non di prevalenza, tanto da rendere il matrimonio senza ragione, mentre la unione sessuale e la procreazione sono due forme della stessa sostanza, e di conseguenza entrambe capitali, l'una appunto riguardo ai coniugi direttamente, l'altra rispetto alla perpetuazione della loro integrazione, donde l'effetto che anche solo la prima sia sufficiente a escludere l'impotenza nel senso voluto dall'art. 107 » (*Monitore dei Tribunali*, 1923, pag. 181).

Da allora questa idea è diventata comune in Italia, in tutte le sentenze.

C'è una concordanza notevole col can. 1081: « Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perfectum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem ».

Anche qui è affermato, come elemento essenziale e sufficiente del matrimonio, solo la *capacità della copula*.

Non si parla di generazione di fatto.

#### XIV. - ARGOMENTO X. — *Di coscienza universale.*

Il fine soggettivo del matrimonio, cioè l'amore totale, l'integrazione di vita che proviene da esso, così profondamente interessa tutta la vita umana, che gran parte della letteratura universale, della poesia, della musica, delle arti plastiche lo descrivono, lo cantano, lo dipingono, lo scolpiscono... sempre con nuovi motivi e variazioni. E non ne è esaurita la fonte.

Così è di ogni vita personale, che sia sufficientemente normale. Ogni donna, ogni uomo ne sentono il potente influsso.

Quante gioie, quanti ardori ed entusiasmi, ed anche quanti dolori e tragedie causate dall'amore!

Anche i libertini, nei loro disordini, cercano oscuramente il loro completamento, la loro felicità nel piacere. Di fatto però si avvelenano, si mutilano nello spirito, si suicidano, perchè cercano il loro tesoro contro le vie di Dio.

Persino le persone consacrate a Dio, quando sono normali ed intelligenti, devono navigare ad alta quota di vita spirituale per non sentire le attrazioni dell'altra parte.

Se tutto questo affanno per l'amore non è un istinto *primario*, quale lo sarà in ordine al matrimonio?

Quindi è primario nel matrimonio ciò che corrisponde a questo istinto, cioè al perfezionamento dei coniugi.



## PARTE SECONDA

### OBIEZIONI E RISPOSTE

È interessante esaminare gli argomenti dell'altra parte, cioè dei *particolaristi*, i quali sostengono che l'*unico* fine *primario* del matrimonio è la generazione e l'educazione della prole. Sono dopo tutto obiezioni contro la nostra tesi. E sotto questo aspetto li presentiamo e ad ogni obiezione rispondiamo.

I. - PRIMA OBIEZIONE. — *Dalla risposta del Santo Ufficio del 1° aprile 1944, sui fini del matrimonio.*

*Risposta.* — Possibile che un Decreto del Santo Ufficio venga a contraddire ciò che Pio XI afferma così chiaramente? (vedi più sopra, n. VI). O contraddica all'insegnamento ordinario dei Catechismi della Chiesa Cattolica? Questo non può essere. Ne dobbiamo inferire che il Decreto o tratta di altro argomento o conferma il nostro punto di vista. Ed è proprio questa seconda cosa che noi troviamo in esso, in maniera autorevolissima.

1) Trascriviamo il testo del dubbio e della risposta del Santo Ufficio : « An admitti possit quorundam recentiorum sententia, qui vel negant finem primarium matrimonii esse prolis generationem et educationem, vel docent fines secundarios fini primario non esse essentialiter subordinatos, sed esse aequae principales et independentes ». R. Negative (AAS., XXXVI, pag. 103).

2) In questo Decreto si censurano le sentenze di *alcuni*, fra i quali, evidentemente, nessuno vorrà annoverare Pio XI col suo insegnamento della *Casti Connubii*, ed il Catechismo Romano, da lui ivi citato.

Le sentenze riprovate dal Decreto sono precisamente tre :

- a) la generazione e l'educazione della prole non sono fine primario del matrimonio;
- b) i fini secondari del matrimonio non sono essenzialmente subordinati al fine primario;
- c) i fini secondari sono ugualmente principali e indipendenti dal primario.

Il Decreto non contiene nulla di contrario a ciò che afferma il Catechismo e la *Casti Connubii*.

Esso non accetta che si neghi alla funzione generativa il carattere di fine *primario* del matrimonio.

Giustissimo. Tutta la tradizione ebraico-cristiana è esplicita su tal punto. Su di ciò è basata la continuazione dell'umanità sulla terra, e quasi tutta la legislazione canonica sul matrimonio.

Il Decreto parla di fine *primario* e di *fini secondari* del matrimonio. Ma non precisa quali sono i fini secondari e quale il loro significato e comprensione.

Pio XI nella *Casti Connubii* fa la distinzione. Anzi la sviluppa e la precisa. E qui non è negato nulla di tutto ciò.

Per non contraddire a ciò che abbiamo riportato da Pio XI e dal Catechismo Romano, continuiamo a ritenere (e il presente Decreto per nulla ce lo vieta) che nel matrimonio vi sono un *fine* primario, che è la *funzione genetica*, ed un *altro fine primario*, ossia, più esattamente, un altro aspetto dello stesso fine primario, personale per i coniugi, che è la loro perfezione e integrazione e fusione di vite perseguita al massimo, mediante la stessa funzione genetica, dal matrimonio preso nella sua integralità, come la prospetta Pio XI, e soprattutto dalla *sacramentalità del matrimonio*.

Il Decreto non nega nessuna dualità o bipolarità del fine *primario* o prima causa del matrimonio. Nega solo che i fini secondari siano uguali al principale e indipendenti da esso.

Anche questo è giustissimo e non c'è che da aderirvi in pieno.

Invero l'unione materiale degli sposi è il centro ontologico dal quale sgorga il più potente complemento d'amore, di vita, di valore, bramato dall'istinto; per l'altro lato ne sgorga, normalmente, la prole... L'unico e identico atto la cui capacità è essenziale e condizionante il valore stesso del matrimonio, *aeque immediate et per se*, quindi *aeque primario*, si riferisce per *simultanea correlatività* tanto al perfezionamento personale dei coniugi come tali, quanto dai coniugi alla prole, come di genitori a figli.

Ma, dicevamo, *questo Decreto è una autorevolissima conferma della nostra tesi*.

E come? Il Santo Ufficio sapeva benissimo che a Roma vi erano i più decisi avversari della primarietà del fine *soggettivo* del matrimonio, e che tali avversari bramavano che il Santo Ufficio riprovasse la sentenza che essi combattevano.

Era cosa tanto semplice il farlo. Bastava aggiungere al Decreto questa quarta domanda:

« Si può sostenere che il Sacramento del matrimonio ha un altro fine *primario*, che è il bene dei coniugi, come coniugi? ed estendere il *Negative* anche ad essa? ».

Ma il Santo Ufficio non l'ha fatto. L'altissimo Tribunale non accettò le istanze dei *particularisti*. Vuol dire che non le ritenne fondate. Il che equivale a riconoscere fondata l'altra sentenza.

II. - SECONDA OBIEZIONE. — *Ogni essere ha la sua natura, e una sola natura. L'unità di natura postula assolutamente unità di fine. Quindi il matrimonio non può avere per natura sua che un solo fine principale.*

*Risposta.* — In vari modi si può dimostrare che questo argomento non prova ciò che vorrebbe.

1) Abbiamo già detto che la sola ragione non è capace di comprendere tutta la complessa realtà del matrimonio che è anche Sacramento. Perciò quando lo si guarda *solo* colla ragione, o colla filosofia, si può affermare sì, ciò che è secondo essa; ma non negare l'*altro* o gli *altri aspetti* della sua realtà che solo la fede, nel caso, ci può rivelare.

2) Abbiamo visto che, secondo *tutto* l'insegnamento cattolico, il matrimonio, come sacramento, ha per fine, come tutti gli altri sacramenti, di dare la grazia a chi lo riceve. Lì si esaurisce la sua efficacia diretta ed immediata. Quindi non si può escludere dal matrimonio un fine primario, centrale, in favore dei genitori.

3) Ma, badando al valore di quell'argomento ontologico, si può rispondere: ogni natura postula *un solo fine*: se si intende unità di fine o semplice ed assoluta, oppure relativa e complessa, risultante cioè di termini correlativi e perciò *aeque primarii*, si concede; se si vuole invece intendere esclusivamente unità assoluta, si nega, fino a prova contraria convincente. E questa prova crediamo non potrà mai darsi. Spieghiamoci brevemente.

Nessuna natura creata ha in sè una *unità assoluta*: tutte sono composte di materia e forma (i quattro regni dell'universo sensibile), o almeno di essenza ed esistenza (angeli).

Ora da una natura che ha *unità relativa* non si può esigere, *se non a priori* (e ciò non val nulla), un fine che sia *uno, assoluto*.

Si dovrà ammettere che ogni natura deve avere un *fine unico, relativamente*. Cioè: potrà darsi dualità o pluralità di fini, connessi, in relazione, gerarchici o no, secondo che li manifesterà l'osservazione della natura da cui sgorgano.

Sono tante le inter-azioni della persona e delle cose dell'universo!

Esempio: Perchè l'attività del *vegetale*?

— Per svilupparsi e raggiungere il tuo tipo;

— Per provvedere alla specie;

— Per servire di alimento agli animali.

Sono tre fini relativi, ordinati, coordinati o subordinati? Per ora questo non interessa.

Nella *persona umana* qual è il fine della sua attività naturale?

— Raggiungere il suo sviluppo, la sua perfezione, la sua felicità;

— Glorificare Iddio;

— Come membro della società umana, perfezionando sè rettamente, perfeziona la società, promuove il bene del corpo sociale.

Ecco: con la propria ordinata attività la persona umana coglie *ipso facto* i tre fini.

Sono tre fini relativi, sgorganti dalla stessa sua natura. Si possono aggiungere a quelli anche i *fini soprannaturali*.

Veniamo ora al matrimonio. Esso è una società, strettissima, tra l'uomo e la donna. Ha una natura complessa. Ogni società, quando esplicitamente non è conclusa per fini estrinseci, ha per fine primario il bene dei soci. Ora, nel pensare al matrimonio, nel prepararvisi, l'abbiamo già visto, l'istinto più profondo dell'uomo e della donna è quello di perfezionare, assommare le proprie vite in una. Quindi quello sarà un fine *primario*.

Legato e correlativo al fine della generazione, sì; ma non escluso dalla linea di fine primario, in vista di un'unità assoluta di fini non dimostrata. La bipolarità dei fini, dei frutti immediati dell'azione genetica (che non è ancora la generazione), è scientificamente dimostrata dal dottor Cucco nel già citato volume: *Amplexus interruptus*.

Sia lecito indicare la bipolarità principale del fine e dei frutti nel *semen* ricevuto nell'organismo femminile.

Si era creduto sempre che esso servisse solo alla concezione, al fine genetico; oggi la biologia e la fisiologia hanno dimostrato chiaramente che questi elementi producono mirabili effetti in tutte le ghiandole endocrine del corpo recipiente, con un benessere prezioso.

Ecco una natura complessa che produce almeno due fini eccellenti; del fine e frutto *personale*, nessuno dirà che sia di secondo ordine.

*Controprova.* Quando maliziosamente è impedita la recezione degli umori del seme, allora non solo viene a mancare la concezione, si provoca anche una specie di avvelenamento dell'organismo ricevente. Dunque, privazione di *due fini* coordinati, la generazione e il benessere personale.

4) La generazione stessa è operazione *immanente* preziosissima. Essa è principalmente perfettiva del soggetto. Il figlio durante la sua formazione è principio di molti beni per la completezza fisio-psicologica della madre. Nella vita intima di Dio, modello di tutto, di ogni vita e di ogni società, la *generazione* è essenziale alla stessa perfezione personale del Padre, come tale. Non vi è opposizione fra perfezione infinita e generazione, non vi è differenza di livello, tutto è primario, tutto è uno, salvo le relazioni delle persone.

Quindi, nel caso nostro, la primarietà del fine genetico non esclude, anzi include, la primarietà del fine personale.

III. - TERZA OBIEZIONE. — *Il canone 1013 del Codice di Diritto Canonico dice così: « Matrimonii finis PRIMARIUS, est procreatio atque educatio prolis, SECUNDARIUS mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae ». Da questo canone si deve necessariamente inferire che il matrimonio ha un solo fine primario; tutti gli altri sono secondari.*

*Risposta.* — 1) Dobbiamo tener presente che quando si parla di Codice di Diritto Canonico ci troviamo nell'ambiente ben determinato che è il campo giuridico; cioè nell'*ambito* di quelle leggi della Chiesa che rispec-



chiano attività quasi esclusivamente esterne, sociali, vincolanti fedeli con fedeli; fedeli con gerarchia, gerarchia con fedeli, ecc. Perciò nessuno potrà pretendere di trovare nel Codice di Diritto Canonico tutta la dottrina cattolica relativa alla Morale, al Dogma e alla perfezione cristiana.

Esempio: Nel Codice non si trova una sola volta definito ciò che sia un Sacramento; non si trova la definizione di Sacramento del matrimonio; non si trova nessuna esplicita espressione circa le grandi verità rivelate da Dio; non si trova nulla esplicitamente circa l'ascetica cristiana, la mistica. Non è quindi logico dedurre da una affermazione del Codice di Diritto Canonico, esclusivamente, tutta la dottrina religiosa, esclusivamente, su un determinato punto.

Si accetta che *dal punto di vista giuridico* il fine primario del matrimonio sia la generazione. Il resto è materia extra-giuridica, da attingersi ad altre fonti dell'insegnamento cattolico.

2) Intanto rimane certissimo che il matrimonio è anche sacramento. Lo stesso Codice lo afferma nel canone 1012. E sarebbe enormità affermare che il fine primario del sacramento sia l'educazione ed il perfezionamento della prole. Lo è dei coniugi. Perciò quando il Codice afferma essere la generazione il fine primario del matrimonio, deve intendersi non in senso *esclusivo* ma assertivo — se vi sono argomenti che dimostrino altro fine

Si ricordi l'insegnamento di San Tommaso nel n. VII.

3) Anche nel *campo giuridico*, se volessimo essere completi, il fine della generazione non sarebbe il solo *primario*, nel senso che solo esso sarebbe capace di fondare le proprietà essenziali del matrimonio, e quindi le leggi pertinenti. Di fatto Nostro Signore nel Vangelo ricava la legge dell'unità indissolubile del matrimonio, non della generazione, ma dell'unione integrativa dei coniugi (vedi n. IX). E poi bisogna tener conto della preziosa precisazione fatta dallo stesso Sommo Pontefice Pio XI (vedi n. VI).

E S. Paolo deduce la stessa legge non dalla generazione, ma dall'essere l'unione coniugale modellata sull'unione di Cristo colla Chiesa (vedi n. X).

Nel campo morale anche, il solo fine della generazione non è capace di fondare tutti gli obblighi degli sposi. Se così fosse, quando la prole non c'è, perchè l'indissolubilità del matrimonio?

E la fedeltà, come è possibile in molti casi, se non vi è un alto grado di perfezione spirituale proveniente dal raggiungimento del fine primario *soggettivo*?

Unicamente questo molte volte è capace di sostenere quell'altro. E regola generale; quando fallisce il primo (il soggettivo) difficilmente procede rettamente il secondo.

4) Per le altre considerazioni noi possiamo vedere il Codice di Diritto Canonico *sopra* la nostra questione, e non *contro* e neppure *a lato di* essa.

Domandiamoci: Nel canone 1013 dove è detto: il fine primario del matrimonio è la *generazione*, questo ultimo termine è preso solo in senso

*terminativo* di fine remoto, reale, cioè in quanto significa generazione di fatto, oppure anche in senso *causativo*, in quanto dice almeno quel complesso di atti di per sè ordinati alla procreazione?

Ci pare di poter intendere nel secondo caso.

Perchè?

a) Il canone 1068 § 3 dice: « *Sterilitas matrimonium nec dirimit nec impedit* ». Quindi la generazione *di fatto*, il figlio nato non può dirsi il fine primario del matrimonio;

b) il Canone 1081 § 2 dice: « *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem* ».

Anche qui si afferma come essenziale al matrimonio solo *la capacità* della copula.

Questo va d'accordo colla brama profonda di tutti i fidanzati i quali si sposano per dare ed avere il loro amore, culmine del quale è l'atto coniugale;

c) questo è tutto ciò che domanda ed esige il Codice di Diritto Canonico quando dice che il matrimonio ha per fine primario la generazione: considera il matrimonio solo come contratto giuridico.

Se poi ci risulta, come di fatto risulta da tutto il detto in precedenza, che dalla copula sgorgano bipolarmente due fini equi-primari — la perfezione, la generazione — abbiamo che il Codice di Diritto Canonico non è contro di noi, ma solo *sopra di noi*.

IV. - QUARTA OBIEZIONE. — *Tutti conoscono la dottrina di San Tommaso: « Il fine primario del matrimonio è la generazione e l'educazione della prole: tutto il resto è fine secondario ».*

*Risposta.* — Se si bada soltanto ad alcuni passi isolati di San Tommaso, si dovrebbe dar ragione agli oppositori della nostra sentenza e credere che San Tommaso stesso l'avversi. Tanto più che in parecchi passi della Summa, in verità un po' troppo forti, egli presenta la donna come un essere di molto inferiore all'uomo e quasi incapace di un apporto spirituale superiore nelle mutue relazioni di sposi. Cfr. per es. I, q. 92, a. 1; Suppl., q. 65, a. 1. Cfr. pure in I<sup>am</sup>. Ep. ad Timoth., c. 2, l. 3.

E lo stesso domenicano P. Nicolas, in *Revue Thomiste* (ottobre-dicembre 1939), illustrando e ammettendo la nostra tesi, arriva ad esprimersi così in proposito:

« Encore une fois, repétons que le rol de la sexualité dans l'union des âmes est en dehors des perspectives de S. Thomas » (pag. 785).

« Rien n'indique que S. Thomas ait vue que ce don de corps (il *debitum* coniugale) ait pour sens ou simplement pour effet le complement mutuel de deux épous l'un par l'autre, sur tous les plans de l'être humain » (pag. 786).

« S. Thomas, bien que n'ayant pas aperçu toutes les conséquences

de sa théorie sur la vraie nature de la communauté coniugale, a très bien vu que la *copula* n'est pas seulement l'accomplissement d'un *officium naturae*, mais un bien pour chacun des époux, qu'elle est une question de justice commutative entre eux... Il n'a pas examiné quelle sorte de bien personnel cela pouvait être... Si S. Thomas ne l'a pas fait, c'est qu'il eut fallu donner à la sexualité un rôle pour le perfectionnement de la personne, et à l'union sexuelle un retentissement spirituel et des affinités avec la vie de l'âme qui dépassaient la mentalité du moyen âge » (pag. 702).

Ma S. Tommaso è tutto con noi, quando, parlando del *sacramento matrimonio*, ne afferma magistralmente, come fine principale ed essenziale, *il bene degli sposi*, addirittura al di sopra della prole.

« Proles et fides pertinent ad matrimonium secundum quod est in officium naturae humanae; sacramentum autem secundum quod est in institutione divina. Ergo sacramentum est *principalius* in matrimonio quam alia duo... perfectio gratiae est dignior perfectione naturae... fides et proles pertinent ad usum matrimonii... sed indivisibilitas, quam sacramentum importat, pertinet ad ipsum matrimonium secundum se... et secundum hoc *sacramentum est essentialius matrimonio*, quam fides et proles » (Suppl., q. 49, a. 3).

V. - QUINTA OBIEZIONE. — *L'uomo non ha bisogno del matrimonio per perfezionarsi. Quindi non può il matrimonio avere per fine principale il perfezionamento dei coniugi.*

*Risposta.* — 1) Qui si avverte una certa qual confusione di idee. L'obiezione procede come quest'argomento: la corrispondenza ed i passeggeri possono andare in America con altri mezzi. Quindi una linea aerea stabilita solo per quella non può avere per scopo principale il trasporto di passeggeri e di posta.

E chi ha detto che *solo* il matrimonio sia il mezzo di perfezione della persona umana?

2) Tuttavia bisogna pensarci bene.

Nel campo soprannaturale si concede e si riconosce volentieri che lo stato matrimoniale non è generalmente (alle volte lo può essere per *accidens*: melius nubere quam uri, S. Paolo) il mezzo più atto per giungere alla perfezione. Lo stato di verginità e lo stato religioso sono *stati migliori*, come a ragione dichiara il Concilio di Trento in una sua definizione dogmatica (Sess. XXIV, *De matrimonio*, can. 10).

Ma quanto alla vita comune tutti devono riconoscere che, per la persona umana, gran mezzo di perfezione è vivere in *società*. La società civile è appunto di diritto naturale, perchè le persone ne hanno bisogno per un più rapido e comodo sviluppo perfettivo. Il matrimonio è, fra tutte le società, la più stretta, la più chiusa, la più efficace, quindi affermare che il matrimonio non è, in via comune, necessario (relativamente) alla perfezione delle persone, non è giusto.

Del resto è innegabile che esso rappresenta un gran mezzo di perfezione per chi vi entra, tanto più che fra tutte le società umane possibili è l'unica rafforzata, consacrata e presidiata dalla sacramentalità, diretta proprio al bene dei coniugi.

3) Se vi sono dei geni, degli artisti, ecc. che hanno rinunciato al matrimonio per attendere maggiormente alla loro arte o scienza, ve ne sono anche altri che dall'amore e dalla convivenza colla donna hanno ricevuto le migliori energie ed ispirazioni per la loro grandezza.

Non pochi poi di coloro che sono diventati grandi in qualche settore della vita col rinunciare alla donna (non: parliamo del campo soprannaturale) non lo furono completamente nella vita e nella perfezione specificamente umana.

Per altri l'arte o la scienza profonda non furono altro che un rifugio, una compensazione, di fronte al fallimento o alla forzata privazione dell'azione della donna.

VI. - SESTA OBIEZIONE. — *Lo specifico vale più dell'individuale. Quindi nel matrimonio è primario il fine che riguarda il bene della specie e non quello che riguarda il bene degli individui.*

*Risposta.* — 1) Distinguiamo: Nello stesso piano comune di perfezione della natura, il bene della società o della specie è migliore di quello dell'individuo, *transeat*. Quando si tratta del bene della persona umana, *in quanto persona*, il bene della società o della specie è superiore, *nego*.

Parlando dei diritti e doveri tra individuo e società civile, per es. tutti intendono che *mai* la società ha diritto di sacrificare i beni personali, spirituali, eterni della persona umana, a vantaggio proprio.

E così nel matrimonio il bene personale dei coniugi non la cede al bene della prole (accettiamo la equi-primarietà dei fini: equi-primari, non indipendenti).

In ogni caso il matrimonio è una società così stretta che dei due coniugi forma *una sola caro*, quasi una sola persona. Lì il bene dei coniugi singoli coincide col bene loro in quanto *coniugi*. E non potrebbe essere diversamente. La prole può venire e non venire.

2) Un'applicazione severa del principio che sosteniamo la fa Pio XI nella *Casti Connubii*, là ove si propone e risolve questo scottante problema:

Possono sposarsi coloro che sono malati di malattie incurabili? coloro che probabilissimamente avranno una prole malata?

Secondo l'obiettante, sarebbe da darsi una risposta negativa, perchè il bene della specie sarebbe da curare più del bene degli sposi; invece il Papa la dà affermativa. Ecco le sue parole:

« Reprobetur denique oportet perniciosus ille usus, qui proxime quidem naturale hominis ius ad matrimonium ineundum spectat, sed ad prolis quoque bonum vera quadam ratione pertinet. Sunt enim qui, de finibus



*eugenitici* nimium solliciti, non solum salubria quaedam dent consilia ad futurae prolis valetudinem ac robur tutius procurandum — quod rectae rationi contrarium utique non est — sed cuilibet etiam altiori fini *eugeneticum* anteponant, et coniugio auctoritate publica prohiberi velint eos omnes ex quibus, secundum disciplinae suae normas et coniecturas, propter hereditariam transmissionem, mancā vitiosamque prolem generatum iri censent, etiamsi iidem sint ad matrimonium ineundum per se apti. Quin immo naturali illa facultate, ex lege, eos, vel invitos, medicorum opera privari volunt; neque id ad cruentam sceleris commissi poenam publica auctoritate repetendam, vel ad futura eorum crimina praecavenda, licebit, scilicet contra omne ius et fas ea magistratibus civilibus arrogata facultate, quam numquam habuerunt nec legitime habere possunt ».

« Quicumque ita agunt, perperam dant oblivioni sanctionem esse familiam Statu, hominesque in primis non terrae et tempori, sed caelo et aeternitati generari. Et fas profecto non est homines, matrimonii ceteroquin capaces, quos adhibita etiam omni cura et diligentia, nonnisi mancā genituros esse prolem conicitur, ob eam causam gravi culpa onerare si coniugium contrahant, quamquam saepe matrimonium iis dissuadendum est ».

3) Se ciò che l'obietante dice fosse vero, nessuno dovrebbe rinunciare al matrimonio per attendere alla perfezione religiosa. Ciò sarebbe falso.

4) Molte volte è presupposta una certa perfezione dei coniugi perchè venga la prole, e perchè sia educata meno male. Nelle famiglie in cui vi è l'odio invece dell'amore, che fine *genetico* ne può risultare? *Appunto*: il sacramento è stato istituito perchè il divino penetrasse ogni cosa nel matrimonio, ed i figli, al loro nascere, trovassero un *nido* cristianizzato onde poter più facilmente crescere *per e in* Gesù Cristo.

VII. - SETTIMA OBIEZIONE. — *Coloro che si sposano ciò fanno generalmente per esercitare lecitamente l'atto coniugale. Questo indica chiaramente che la GENERAZIONE è l'unico fine dominante.*

*Risposta.* — Da tutte le cose dette risulta chiaro che altro è *capacità* all'unione, ed altro generazione *propriamente* detta.

La prima molte volte esiste, completa, e la seconda può mancare.

La prima ha una fruttuosità tutta sua su tutti gli ambiti della persona umana, anche nello spirituale e soprannaturale (per la sacramentalità). Ed è quella la veramente bramata.

La seconda... può mancare, e molti fidanzati non ci pensano neppure. Solo il diritto e la capacità alla prima sono essenziali al matrimonio come contratto valido; la seconda no (cfr. can. 1081). E poi, quando è possibile e non è impedita, la seconda è *ipso facto* affidata alla natura dopo la debita unione; quindi è virtualmente ed efficacemente inclusa nella prima intenzione.

VIII. - OTTAVA OBIEZIONE. — *Non conviene parlare di un fine PRIMARIO del MATRIMONIO che non sia la generazione, perchè molti fidanzati e coniugi possono farsi l'idea che il matrimonio con tutti i suoi diritti sia fatto principalmente per la loro soddisfazione e godimento, e così sarebbe aperta la via all'onanismo e a tutte le brutture morali connesse.*

1) Gli eventuali pericoli provenienti da una difettosa e cattiva esposizione o comprensione di cosa tanto importante come è il fine *personale* del matrimonio-sacramento, non deve condurci a *negare* questo fine. Invece quegli eventuali pericoli devono portarci ad evitarli.

2) Questo ci insegna la prudenza sovrana di Pio XI nella *Casti Conubii* e quella del Decreto del Santo Ufficio del 1° aprile 1944, sopra esaminata.

Pio XI non insegna mai (e neppure noi) che il fine primario del matrimonio sia produrre la soddisfazione dei coniugi, mettendo in sottordine qualunque altro fine. No. Nella Enciclica è detto che il fine primario del matrimonio, in un senso, è la procreazione ed educazione della prole; poi che è anche fine primario, in vero senso, la perfezione dei coniugi, il completamento personale dei coniugi, anche e specialmente nell'ordine soprannaturale. I due fini o aspetti sono dunque *equiprimari*, ma *correlativi*, quindi non indipendenti o a libera scelta.

Inoltre è battuto efficacemente l'egoismo di quei coniugi che cercano la soddisfazione a scapito del dovere e della generazione. Pio XI è un lottatore totalitario, assoluto, contro l'onanismo.

Ciò ha ribadito con somma sapienza il recente Decreto del Santo Ufficio il quale :

a) Condanna l'errore di coloro che dicevano : il *primo*, più alto fine del matrimonio è l'amore, il resto è cosa secondaria. Qui sì che poteva nascondersi l'insidia dell'egoismo brutale, ecc.

b) Afferma la subordinazione e la connessione di ogni altro fine del matrimonio con quello riguardante la generazione, appunto perchè *mai* si pensassero lecite le soddisfazioni del matrimonio, escludendone maliziosamente le naturali conseguenze della fecondazione e della generazione.

Come ha potuto vedere ripetutamente il lettore, noi non abbiamo mai asserito la *primarietà* del fine personale soggettivo, se non unitamente a quello della generazione. Inoltre abbiamo sempre affermato che il primo di quei fini suppone, in via generale, l'esercizio legittimo e morale del secondo. E quindi che, violando le leggi del secondo, verrebbe assolutamente distrutto il primo.

Diciamo *in via generale* perchè non è proibito ai coniugi l'astenersi di mutuo accordo, per motivi onesti e plausibili, dall'uso dei loro diritti. Allora però un'alta perfezione morale dovranno attuarla per altra via, per es. dedicandosi ambedue, come un cuore solo ed un'anima sola, alle opere di carità.

Predicando convenientemente e prudentemente come sopra i due fini

primari del matrimonio, non saranno facili i pericoli indicati dall'obiettante.

IX. - Come *conclusione* di questo esame, possiamo istituire un paragone tra i due fini principali del matrimonio-sacramento.

Il primo (quello che noi sosteniamo) è la perfezione della persona.

Il secondo è perfezione della natura, ma torna poi alla perfezione della persona (i figli), quando siano educati a dovere.

Il primo è ontologicamente supposto dal secondo, nel senso che la generazione suppone certa perfezione nei genitori ed una certa effusione ad extra della loro vita.

Il genetico, in un senso, aiuta anche il personale, in quanto i figli sono un vincolo e fonte dell'amore reciproco dei genitori.

Possiamo ora dare una definizione del matrimonio che sia sintesi di tutte le cose dette :

« Il matrimonio è una società strettissima, tra l'uomo e la donna, celebrata in Cristo, che legittima e garantisce per tutta la vita il dono totale mutuo dei coniugi, attraverso l'esercizio normale della funzione sessuale, fino a formare dei due una sola vita, con tutti i preziosissimi risultati di essa, in tutti i settori della vita umano-cristiana, in favore dei contraenti e della prole ».

Osservazioni. — L'unione stretta dei coniugi rimane stabilita subito colla celebrazione del matrimonio, anche prima dell'uso di esso. Formano già allora gli sposi un corpo mistico nel quale il marito è il capo, la moglie il cuore (Pio XI). Già vi è la base del simbolismo soprannaturale (figura dell'Incarnazione di Cristo colla Chiesa, ecc.).

Quell'unione può diventare ogni giorno più stretta, a misura che aumenta tra i coniugi l'amore-carità (Maria SS., S. Giuseppe).

Però il compimento di tutto, corona dell'amore esistente e fonte di nuovo amore, e fattore nel suo genere perfetto dell'una caro (e perciò base totale del simbolismo soprannaturale), è l'atto coniugale, fonte di molta perfezione.

Quando è posto tale atto, l'unione tra i due è così stretta che nessuna forza, se sono cristiani, li può sciogliere nè in cielo nè in terra.

Quindi rispetto all'unione spirituale dei coniugi, l'atto non si può dire un accidente (è troppo importante la sua causalità); nè si può dire che sia essenziale, perchè allora non potrebbe tendere alla perfezione quella coppia che per Cristo rinunziasse all'uso del matrimonio. Si deve dire che è parte-fattore integrante.

X. — Vantaggi che provengono alle anime dal porre in chiara luce il fine personale del matrimonio.

1) Una giusta valorizzazione del fine personale del matrimonio, tenuta in conto nei trattati morali del matrimonio stesso, darebbe a tutta quella materia un certo grado di luminosità, di elevazione, liberandola da quel senso opprimente di materialismo che si respira sentendovi trattare quasi esclusivamente di oscenità.

Diventerebbe più umana e cristiana la trattazione dei doveri della donna in ordine al concedersi per il debito coniugale quando vi sono delle difficoltà speciali.

La comune dei manuali di oggi eccede in favore del marito, e riduce la moglie un po' a strumento, colla interpretazione grossolana del *remedium concupiscentiae*.

Papa Pio XII ha molte pagine sul diritto della donna ad essere rispettata e trattata come persona umana e come membro del Corpo mistico di Cristo, proprio nella funzione più delicata della sua condizione. Certi manuali ricordano solo che la donna ha doveri verso il marito; e non altrettanto tengono presente ciò che dice S. Paolo: *Mariti, amate le vostre mogli come Cristo amò la Chiesa*.

C. Viglino ha pure molte sensate pagine su questi temi.

2) Nella formazione e preparazione della gioventù al matrimonio, tenendo in alto rilievo il fine personale soggettivo, se ne potrebbe parlare molto più spesso, più ampiamente e più luminosamente, e con molto interesse da parte dei giovani. Tutti bramano un aumento della propria vita e, almeno per oscura intuizione di istinto, comprendono che l'amore cristiano è appunto l'incaricato di compiere tale miracolo.

3) Durante il matrimonio, il ragionare spesso e convenientemente ai coniugi del fine *primario personale* del matrimonio, condizione di ogni profonda soddisfazione, di perennità dell'amore e di fedeltà costante, otterrebbe certo miglior corrispondenza di vita cristiana.

Un po' di esperienza ha confermato questi dati.

4) Ne risulterebbe più conosciuto ed amato Gesù Cristo, perchè: se le migliori soddisfazioni del matrimonio si possono attingere da Lui per tramite della sacramentalità, ne viene che tanto per i giovani che si preparano al matrimonio, quanto per i coniugati, la condizione *sine qua non* della loro (relativa) felicità è che vivano profondamente la vita cristiana.

5) Pio XI dice nella *Casti Connubii* che nel matrimonio-sacramento i coniugi di buona volontà hanno la vita aperta alla più alta perfezione. Ed è vero.

Quei coniugati che credessero di avere scelto uno stato per *natura* abietto davanti a Dio, rileggano tutto ciò che precede, e poi pensino alle vere nozioni di *perfezione cristiana* espressa nelle seguenti linee.

È un errore il credere che, perchè si son fatti i *voti religiosi* e si praticano le rispettive virtù, per ciò *solo* si sia più perfetti davanti a Dio (ossia si meriti di più, si valga di più davanti a Lui) di coloro che non hanno fatto la professione religiosa.

*La verità è quest'altra*: È più perfetto (e quindi ha più merito davanti a Dio, è a Lui più accetto) colui che coltiva di più la volontà di Dio, per piacere a Lui, nello stato in cui si trova.

Insegna San Tommaso che l'osservanza dei voti religiosi è una cosa eccellente, come esercizio e mezzo per giungere alla *carità*, ma che i voti religiosi non sono *carità*.



*E la carità che dà il tono e il grado ed il valore della vita cristiana.* Quindi i religiosi hanno nell'osservanza dei voti una via speciale, in un senso più alta, e in un altro senso assai più ardua e generosa, consigliata da Dio stesso per *praticare* la carità; ma se non la praticassero, i voti non servirebbero a nulla. E se i secolari praticassero la carità più dei religiosi, sarebbero accettati a Dio più di essi.

Un autore di valore dice così: « Abramo, che ebbe moglie, anzi varie, ha uguale con S. Giovanni Evangelista il merito della verginità perchè, secondo le diversità dei tempi, la verginità dell'uno ed il matrimonio dell'altro servirono ugualmente alla gloria di Cristo », perchè ebbero ambedue alto grado di carità verso Cristo.

Chi è perfetto nella carità, lo è in tutto; invece chi è perfetto in qualche altra virtù, è limitatamente perfetto.

#### OSSERVAZIONE FINALE.

Il Sacramento del matrimonio è stato istituito anche perchè fosse *rimedio della concupiscenza*. Questa è la dottrina.

Ma come si deve intendere quel *rimedio*? Il Sacramento rimedia mediante la grazia. La concupiscenza disordinata in sè, molte volte egoista, brutale, crudele, è quella che deve essere guarita, cioè dominata, ingentilita, ordinata, soavizzata; se fosse possibile, spiritualizzata, divinizzata.

Quindi la grazia del Sacramento del matrimonio, che è grazia di amore soprattutto, è fatta per stimolare, da una parte, il mutuo rispetto dei coniugi, la mutua venerazione, la devozione quasi religiosa dell'uno per l'altro, la gioia di veder l'altro contento e soddisfatto, anche col sacrificio di sè. Questo è il vero amore cristiano. D'altra parte la grazia sacramentale è fatta per smorzare, contenere, ridurre la insolenza della passione, e ingentilirla, farla più obbediente e sottomessa all'amore, apportatrice di amore, eccitatrice e alimentatrice di esso...

Perciò il *remedium concupiscentiae*, lungi dal favorire la sfrenatezza del senso, viene e cresce e si sviluppa dal coltivare in sè l'amore veramente cristiano (al o) alla propria consorte, dal vedere Gesù Cristo stesso in essa (siamo tutti membra di Lui).

I moralisti, nello stabilire i criteri della liceità o meno dei tratti intimi dei coniugi dovrebbero badare al compimento non solo del fine genetico del matrimonio (che è la via sempre libera alla fecondazione e alla generazione), ma anche, e non secondariamente, al loro mutuo amore e perfezione spirituale, che è l'altro fine pure principale del matrimonio. Sul secondo punto alcuni moralisti sembrano molto sordi.

SAC. PROF. VALENTINO PANZARASA, S. S.

## IL TESTAMENTO DEL SIGNORE ALLA LUCE DELLA TRADIZIONE

Dopo aver studiato il Testamento del Signore (Io., XIX, 25 seg.) nel pensiero di Sant'Ambrogio e secondo il senso letterale del testo evangelico (1), resta a vedere se la costituzione di Maria a Madre adottiva degli uomini nella persona di Giovanni in base al Testamento della Croce, si possa ricavare dalla tradizione.

Contro tale opinione sembrano pronunciarsi i più autorevoli esegeti moderni, quali sono Knabenbauer, Corluy, Fillion, Tillman, Lagrange, Durand, ecc. ricordati dal Gorrino (2); cui il Roschini aggiunge Schanz, Van Steenkiste, Brassac, Ceulemans, Goetze: alcuni dei quali non solo asseriscono che tale dottrina non si possa ricavare dal testo evangelico, ma che è contraria all'interpretazione comune del testo medesimo fatta dai Padri.

I mariologi moderni invece sono pressochè unanimi nel rigettare la sentenza degli esegeti, affermando che quella dottrina è proprio quella della tradizione e del magistero della Chiesa.

Il Roschini anzi giunge a dire che tale dottrina è di fede, in base al magistero ordinario infallibile della Chiesa, quale si manifesta almeno da sette secoli a questa parte. E a conferma di tale sentenza riporta i solenni e pubblici documenti pontifici da Benedetto XIV a Pio XI; i Catechismi; i documenti liturgici; l'insegnamento dei Teologi, dal secolo XI in poi, quali Gerochius, Eadmero, Alberto Magno; gli esegeti antichi: al III secolo, Origene; al IV, Sant'Ambrogio; al IX, Giorgio di Nicomedia; al XII, Ruperto di Deutz; al XV, Dionigi Cartusiano; ed infine l'insegnamento degli scrittori mariani, incominciando da S. Lorenzo Giustiniani e da S. Bernardino

(1) Cfr. E. VISMARA: *Il Testamento del Signore nel pensiero di Sant'Ambrogio e la Maternità di Maria SS. verso gli uomini*, « Salesianum », VII, 1945, n. 1-2, pag. 7-38; E. VISMARA: *Il Testamento del Signore e i titoli della Maternità di Maria SS. verso gli uomini*, « Salesianum », VII, 1945, n. 3-4, pag. 97-143.

Il presente articolo, pur non essendo stato definitivamente riveduto e completato dall'Autore, passato a miglior vita il 3 gennaio 1945, ne riproduce fedelmente il pensiero ricavato dagli appunti da Lui compilati come preparazione alla stesura definitiva, e dalle sue dispense litografate sulla *Introduzione Generale alla Storia dei Dogmi*, in cui espone il suo pensiero circa la tradizione e la sua documentazione (N. d. R.).

(2) Sac. ACHILLE GORRINO, *Maria SS. Madre di Dio e Madre nostra*, pag. 106.

da Siena fino ai moderni: Ventura, Lépicier, Campana, Van Combrugghe, Biftremieux (cfr. ROSCHINI, *Mariologia*, vol. II, p. 484 ss.).

Più ritenuto è a questo riguardo il Merkelbach, in quanto non afferma la cosa come verità di fede infallibile, ma sostanzialmente ritiene la stessa dottrina e adduce gli stessi argomenti (*Mariologia*, pag. 302-305).

In questo punto, per l'esattezza storica e teologica, conviene precisare e ponderare bene le cose.

Ed incominciamo dalla parte storica. Due eccessi da evitare. Il primo, quello di coloro i quali sostengono che l'interpretazione *moderna* del testamento di Gesù in croce è contraria all'interpretazione *tradizionale* (3); il secondo, quello di coloro i quali vogliono *documentare* l'interpretazione moderna in base a testimonianze *precise* della tradizione antica.

Questi ultimi s'appellano in primo luogo a Sant'Ambrogio e ad Origene. Ora per il testo di Sant'Ambrogio abbiamo già detto abbastanza. A nostro giudizio tale testo non si può invocare in modo perentorio. Se vi sono espressioni che possono appoggiare l'interpretazione moderna, ve ne sono delle altre che possono escluderla. Non si può quindi storicamente invocare un testimonio così incerto e discusso.

Quanto ad Origene (4), se le sue parole, come abbiamo già riferito (5), possono a prima vista sembrare favorevoli all'interpretazione moderna, in realtà, ben ponderate, non possono in alcun modo portarsi in suo appoggio. Il pensiero fondamentale di Origene nel luogo citato è questo: per intendere bene il quarto Vangelo bisogna elevarsi a tale perfezione da essere un altro Cristo, tale a cui Gesù possa dire, come disse a Maria per Giovanni: *ecco il tuo figlio*; cioè: ecco quel Gesù che hai generato; ecco un altro Cristo. Inteso così il testo di Origene, ognuno vede come non possa in alcun modo recarsi per sostenere la dottrina che Gesù in quel momento nel discepolo prediletto vedeva racchiusa tutta l'umanità, a cui dava Maria come Madre.

Ed allora bisogna discendere — allo stato attuale delle ricerche e

(3) Diciamo interpretazione *moderna* ed interpretazione *tradizionale*, usando la terminologia corrente, tanto per intenderci, senza peraltro pregiudicare in alcun modo la questione.

(4) Nella prefazione al Vangelo di S. Giovanni, al n. 6, con allusione chiara alla scena del Calvario, Origene dice così:

«Audeamus igitur dicere primitias Scripturarum omnium, Evangelium esse; Evangeliorum autem primitias, Evangelium a Joanne traditum; cuius sensum percipere nemo potest, nisi qui supra pectus Jesu recubuerit, vel acceperit a Jesu Mariam, quae etiam ipsius mater fiat. Adeo talem tantumque necesse est, qui Joannes alius sit futurus; ut quemadmodum Joannes, itidem et iste a Jesu Jesus existere ostendatur. Nam, si nullus est Mariae filius, iudicio eorum qui de ipsa sane senserunt, praeterquam Jesus, dicitque Jesus Matri: *Ecce filius tuus*, et non: *Ecce etiam est filius tuus*, perinde est ac si dixisset: *Ecce hic est Jesus quem genuisti*. Etenim, quisquis perfectus est, non amplius vivit ipse, sed in ipso vivit Christus. Cumque in ipso vivat Christus, dicitur de eo Mariae: *Ecce filius tuus Christus* (P. G. XIV, 32).

(5) Cfr. Salesianum, VII, 1945, n. 1-2, pag. 15-16.

delle documentazioni — fino al secolo IX, ove si incontra il testo seguente di Giorgio di Nicomedia.

Giorgio, metropolita di Nicomedia, fu contemporaneo di Fozio, col quale fu in attiva corrispondenza epistolare, e morì, pare, intorno all'860. Fu devotissimo della Madonna, della quale — e specialmente di ciò che si riferisce alla sua infanzia — scrisse in modo che, come è detto nell'edizione del Migne: *nil hoc argumento praeclarius forte aut ediderit vetusta aetas, aut nova nostraque viderit* (P. G. C., 1333). Le sue orazioni sulla Madonna ne sono la prova più chiara.

Tra di esse, l'ottava tratta della Madonna ai piedi della Croce. E dopo di aver con viva eloquenza descritti i vari momenti della Passione di Gesù, ai quali la Madre è supposta assistere sempre personalmente, fino al Calvario, qui soprattutto esprime con accenti toccanti il dolore ed il lamento di Maria, che vorrebbe in Sè ricevere i tormenti e gli stessi chiodi di Gesù; ma, non potendo fare questo, desidera almeno da Lui avere una parola di conforto; ricevere un testamento che duri perenne:

« Tu vero aliquid Matri loquere, valeicens, qui a nulla re absens agis. Loquere dulce ac vitale verbum, ut futuri deinceps temporis quaecumque illud solatium habeam. Testare de tua Matre (διάδου τὰ περὶ τῆς τεκοῦσας), qui eam quoque uti mundum universum gubernes. Dic sermonem, nunc quidem auditu dulcissimum; firmum autem, ut perpetuo teneatur » (P. G. C., 1473-74).

Ed il Figlio fa intendere la sua voce, risponde alla Madre; e con brevi parole enuncia il suo testamento: *haec vox autem talis erat, ut paucis testantis omnia* (ἅπαντα διαθεμένον).

E le parole di Gesù sono le note parole registrate da S. Giovanni, che Giorgio oratoriamente così commenta, ponendo tutto sulle labbra di Gesù:

« *Ecce filius tuus. Me quidem, inquit habes qui praesentia deitatis adsim, tibi ut Matri curam adhibeam; habes nihilominus dilectum quoque discipulum, qui filialis in te pietatis officia omnia impleturus sit; qui debitam gratiam uti parenti retribuatur. In eum, pro corporali praesentia mea, intuens, intolerabiles tuos moerores solare...*

Habens itaque quem amicum supra pectus reclinavi, tristibus quidem impone finem, meumque, cum illo ac sociis versans, adimple locum. *Tibi enim per eum reliquos item discipulos commendatos volo. Quando autem libuit ut eum eis versarere, ac in vivis hactenus ageres, tuam eis praesentiam pro carnali mea praebueris. Esto illis, si qua moris est ut matres sint filii; seu magis quod ego praesens fuerim. Ipsique vicissim, quae sunt filiorum ac subditorum praestabunt tibi. Congruam tibi cultum ceu Matri Domini sui persolvent; ut per quam ego ad eos venerim; ut quam ad me mediatricem (μεσολαίαν) faciles impetraturam inducias habeant ».*

E quindi al discepolo:

« *Ecce mater tua. O discipuli excellentem honorem! O haereditatem universa rerum substantia ditioem! O quanta gratia dilectus evangelista*



donatus est, ut universorum Auctoris frater appellatus sit, inque sortem ac partem Matris omnium Dominam acceperit! *Ecce mater tua*. Ecce, inquit, eam tibi mei loco commendo. Hanc tibi nunc, ad meam ipse gloriam vadens, pro me visibili relinquo. Huic tu, velut filius, meum in eam repende debitum, tuamque illi, ut Domini ac praeceptoris Matri, venerationem adhibe...

*Nunc enim ut parentem, nedum tui, sed et reliquorum discipulorum constituo ducem, ac Matris praerogativa absolute honorari volo*. Quamquam ergo prohibui ut ne patrem super terram vocaretis, *volo nihilominus ut hanc Matrem honoretis ac appelletis*, quae mihi caelo altius tabernaculum fuerit, ac voluntatem a consuetudine naturae alienam ostenderit ».

E questo è il vero testamento di Gesù che la Madre richiedeva :

Cum sic ergo optimus Dominus inenarrabili longanimitate testamentum condidisset (διαθεμισμένον)... (P. G. C., 1475-1478).

Siamo dinnanzi a un tratto oratorio, ma il pensiero è chiaro : Maria è costituita da Gesù Madre e guida non solo di Giovanni, ma anche degli altri discepoli : *tibi enim per eum reliquos item discipulos commendatos volo* — dice alla Madre ; *Nunc enim ut parentem nedum tui, sed et reliquorum discipulorum constituo ducem, ac Matris praerogativa absolute honorari volo* — dice a Giovanni.

Chi sono *gli altri discepoli* ? Gli Apostoli, ed essi soli ? O non anche tutti i discepoli presenti e futuri ? ossia, tutti i fedeli, se non tutti gli uomini ?

Il dubbio può essere legittimo, e può nascere dalle parole in cui Gesù richiama alla Madre la sua presenza corporale in mezzo ai discepoli : *quando autem libuit ut cum eis versarere, ac in vivis hactenus ageres*.

Ma il contesto di tutto il discorso e di tutto il pensiero porta le parole di Gesù ad un'estensione universale. Maria è la *mediatrice* e dev'essere *chiamata ad onorarla come Madre* non solo dagli Apostoli, ma da tutto il mondo.

E forse non è fuor di proposito richiamare che, secondo le parole di Giorgio, Maria chiedeva al Figlio un testamento che durasse perenne : *testare de tua Matre... dic sermonem firmum, ut perpetuo teneatur*.

Questo adunque è il vero testamento di Gesù : testamento che vale per tutti gli uomini e per tutti i tempi.

Sarebbe dunque questo il primo documento esplicito intorno al senso ed al valore delle parole dette da Gesù in croce alla Madre e al discepolo. Per ora rimane un documento isolato. Nè sappiamo quale ripercussione avesse, specialmente in Oriente, sui contemporanei e sugli scrittori successivi. Forse non sarebbe inutile una ricerca in proposito.

Superfluo osservare che in Giorgio non vi è alcuna traccia di influsso origeniano. Nè si può seriamente in base all'idea del *testamento*, pensare ad una dipendenza o ad una relazione qualsiasi col pensiero di Sant'Ambragio, per quanto l'idea del *testamento* sia singolare ed interessante.

Si può invece bene osservare che il modo sicuro e chiaro con cui Giorgio esprime il suo pensiero in un pubblico discorso, fa supporre che non si trattava di cosa nuova, e che il sentimento dei fedeli doveva essere pienamente consono con quello dell'oratore e del pastore. Il rilievo non è privo di valore per determinare la possibilità di una tradizione al riguardo, anche al di là dei documenti, come espressamente più innanzi si dirà.

Prima che fosse messo in luce il testo di Giorgio di Nicomedia (6), si soleva dire comunemente che l'interpretazione *nuova* delle parole di Gesù risalisse a Ruperto di Deutz († 1135); così ancora lo Knabenbauer, il Corluy e il Fillion. Oggi questo non si può più ripetere.

Piuttosto si può domandare se e come Ruperto abbia proprio inteso così le parole di Gesù. La dottrina di Ruperto intorno alla maternità universale di Maria è fuori di dubbio. Testi chiarissimi al riguardo sono nelle sue opere. Basti citare quello tratto dal suo commento al Cantico dei Cantici: *Si Abraham pater gentium, et Sara mater gentium recte dicitur et est, videlicet propter fidem, quanto magis tu, o fidelissima fidelium, mater es omnium nostrum?* (P. L., CLXVIII, 950). Ed anche nel commento a S. Giovanni, pel punto che ci interessa, è messo in chiarissima luce. Maria che senza dolore aveva generato il suo Divin Figlio, qui, ai piedi della croce, nel dolore, *dolens et dolores quasi parturientis habens*, lo generava ancora per tutta l'umanità, di cui diveniva Madre. E per questo Gesù a Lei e al discepolo prediletto rivolge le parole: *Ecce filius tuus, ecce mater tua*.

« Quo iure discipulus quem diligebat Iesus, Matris Domini Filius, vel ipsa mater eius est? Eo videlicet, quia salutis omnium causam, et tunc sine dolore peperit quando Deum hominem factum de carne sua genuit; et nunc magno dolore parturiebat, quando, ut praedictum est, iuxta crucem eius stabat » (P. L., CLXIX, col. 789).

Maria dunque ai piedi della croce diventava Madre nostra, non perchè direttamente generava noi alla grazia, ma perchè generava un'altra volta, con una generazione dolorosa, il suo medesimo Figlio, il quale con la sua Passione, mentre per una parte *nasceva a nuova vita*, ossia diventava immortale ed impassibile, per l'altra diventava definitivamente *causa della nostra salute*, ossia compiva l'opera della redenzione.

E così Maria nel dolore diventava madre nostra, ossia madre di tutti i redenti. Giova riferire per intero il passo. Dopo di aver ricordato come Gesù paragonò i suoi Apostoli ad una donna che nel dolore del parto geme e piange, ma poi gode della nascita del figlio (Giov., XVI), soggiunge:

« Quanto magis mulierem hanc, stantem iuxta crucem suam mulieri par-

(6) Di questo Autore non si trova cenno in Hurter *Nomenclator litterarius*, nè nel grande *Dictionnaire de Théologie Catholique*! A chi va il merito di averlo ricordato e di aver ritrovato il testo accennato? E chi sa che questa felice scoperta, se così si può dire, non possa essere il preludio di altre per l'argomento che ci interessa!

turienti talem matrem talis filius (*Gesù*) recte similem duxit? Quid autem dico similem, cum vere sit mulier, et vere mater, et veros habeat in illa hora partus sui dolores? Non enim habuit haec mulier hanc poenam ut in dolore pareret, sicut caeteras matres, quando infans sibi natus est; sed nunc dolet, cruciatur, et tristitiam habet, quia venit hora eius: illa videlicet hora propter quam de Spiritu Sancto concepit, propter quam gravida facta, propter quam completi sunt dies ut pareret, propter quam omnino de utero eius Deus homo factus est. Cum autem haec hora praeterierit, cum totus iste gladius parturientem eius animam pertransierit, iam non erit memor pressurae propter gaudium, quia natus erit homo in mundum, quia declaratus erit novus homo, qui totum renovet genus humanum, totiusque mundi sempiternum obtineat imperium; natus, inquam, idest, immortalis atque impassibilis factus, et angustiae vitae huius in aeternae patriae amplitudine supergressus, mortuorum primogenitus. Proinde, quia vere ibi dolores ut parturientis (*Ps.*, XLVII) in passione unigeniti omnium nostrum salutem Beata Virgo peperit, plane omnium nostrum Mater est » (7).

Ecco dunque in che modo Maria diviene madre nostra ai piedi della Croce. Ci ha generati, perchè nel dolore rigenerando, per così dire, il suo Divin Figlio, il Redentore, l'autore della nostra salute, ha generato la salvezza di noi tutti.

È sostanzialmente il pensiero tradizionale, che vede in questo fatto del dolore di Maria ai piedi della croce un titolo della sua vera spirituale maternità verso gli uomini.

È un pensiero analogo a quello di Sant'Ambrogio, sebbene qui non sia messa in evidenza come presso il Vescovo di Milano la partecipazione diretta di Maria alla Passione ed alla redenzione di Gesù, quale vera *Corredentrice*. E però messo bene in rilievo il concetto di una generazione dolorosa. E soprattutto merita di essere notata la frase, ove, con allusione alla profezia di Simeone al tempio, è detto: *cum totus iste gladius parturientem eius animam pertransierit*. È l'anima di Maria che genera la vita. La sua è una vera maternità spirituale.

Questo dunque, secondo Ruperto, in questo momento, è il titolo della maternità di Maria verso gli uomini; e questa è la ragione per cui il discepolo prediletto diventa figlio della Madre di Dio, ed essa madre sua; questa la ragione delle parole: *Ecce filius tuus, ecce mater tua*.

Si può dire che queste parole avessero un senso più vasto, universale e si riferissero a tutti gli uomini? Si può, in modo particolare e preciso, dire che Giovanni in quel momento rappresentava tutta l'umanità? e che Gesù in lui e per lui intendeva costituire o dichiarare Maria madre di tutti gli uomini? Non esitiamo a dire che un tal pensiero non era alieno dalla mente di Ruperto, ma che tuttavia egli un tal pensiero non l'ha espresso

(7) La costruzione sintetica di quest'ultimo periodo non pare regolare. Forse bisogna sostituire qualche parola, e leggere press'a poco così: « Proinde, quia vere ibi dolores ut parturientis sustinens, in passione unigeniti, omnium nostrum salutem Beata Virgo peperit, plane omnium nostrum mater est ». Ma il pensiero è chiaro.



con chiarezza e con precisione: lo si può vedere implicito, lo si può dedurre per analogia; ma non è detto espressamente.

In altri termini, secondo Ruperto, le parole di Gesù all'indirizzo del discepolo prediletto potevano essere dette anche a tutti gli altri discepoli se fossero stati presenti, e possono anche essere applicate a tutti i fedeli e magari a tutti gli uomini, perchè tutti sono diventati figli della Madonna per la ragione e nel modo sopra indicato; ma non proprio perchè Gesù costituisse o anche solo dichiarasse in quel momento e con quelle parole la Madonna madre del genere umano e gli uomini suoi figli adottivi.

« Igitur, quod de hoc discipulo dictum est ab eo: *Mulier ecce filius tuus*, itemque ad eundem discipulum: *ecce mater tua*, recte et de alio quolibet discipulorum, si praesens adesset, dici potuisset ».

Vi è però una ragione particolare per cui furono rivolte direttamente a Giovanni: perchè egli era vergine e la Vergine doveva essere affidata ad un vergine (è il pensiero di Sant'Epifanio); e perchè egli, meglio di ogni altro, nel suo Vangelo avrebbe espresso il mistero del Verbo incarnato (pensiero affine a quello di Origene):

« Nisi quia, licet omnium, ut dictum est, mater sit; pulchrius tamen huic ut Virgo virgini commendari debuit: praesertim cum huic discipulo talis gratia reposita esset, ut Verbum ipsum, quod illa mater carnem factum pepererat, ipse quantum mortali homini possibile fuit, imo plus quam alius quis mortalium omnium potuit, evangelico stylo describeret » (*Comment. in Ioann.*, lib. XIII: P. L., CLIX, 789-790).

Se si vuol trovare un'espressione precisa al pensiero di Ruperto su questo punto, si potrebbe dire così: Maria, che già aveva dato alla luce la salvezza del mondo, cioè Gesù Cristo, ed aveva già così un titolo alla maternità universale degli uomini, sul Calvario, ai piedi della croce, acquista un nuovo titolo, perchè nel dolore genera, per così dire, una seconda volta il suo Divin Figlio, il Redentore del mondo. E Gesù come tale la considera e come tale la riguarda nei confronti di Giovanni; e come tale l'avrebbe potuta considerare e riguardare nei confronti di tutti i discepoli, di tutti i credenti, di tutti gli uomini, perchè Maria in quel momento *vere omnium nostrum mater facta est*. Più in là non si può andare.

In fondo, adunque, nel pensiero di Ruperto quale qui è espresso, non è Gesù che costituisce o dichiara solennemente con un testamento, dall'alto della croce, Maria Madre adottiva universale degli uomini; ma è Maria che diviene una seconda volta o per un secondo titolo Madre universale degli uomini; e Gesù come tale la considera. Sarebbe, in sostanza, da parte di Gesù la *ratificazione*, non la *costituzione* di un fatto. Gesù con le sue parole non ha dato al mondo una Madre, nè l'ha propriamente *dichiarata* tale; ma l'ha *considerata* come tale, perchè tale essa era divenuta.

Sfumature e sottigliezze, si dirà. Ma giova sempre precisare i concetti per non far dire agli altri di più o di meno di quello che dicono; e soprattutto per non prestare loro i concetti nostri.

Che tale fatto poi fosse preordinato e quindi voluto da Dio nel piano



generale della predestinazione, è vero, verissimo. Ma questo non può essere preso in considerazione per valutare, o, meglio, per interpretare il senso delle parole pronunciate da Gesù.

Questa conclusione, che non è negativa, ma semplicemente restrittiva, del pensiero di Ruperto, non è priva di importanza. Il concetto preciso che Giovanni in quel momento rappresentasse tutta l'umanità o tutti i fedeli — quale si trova esplicitamente formulato da Dionigi Cartusiano al secolo XV e quale poi si trova generalmente nei commentatori successivi del Vangelo e presso gli scrittori ed i predicatori — non viene dunque da Ruperto; ma deve avere un'altra fonte. E tale fonte può anche non essere un documento scritto: potrebbe anche essere solo una tradizione orale. E il fatto avrebbe maggior valore. Ma di ciò si discorrerà meglio in seguito.

In Occidente adunque, allo stato attuale delle ricerche o delle cognizioni, per trovare un documento scritto preciso che esprima il pensiero chiaro e netto che Giovanni in quel momento rappresentava tutta l'umanità o almeno tutti i fedeli, e che Gesù in lui dava Maria come Madre di tutti, lo si ha solo con Dionigi Cartusiano.

Ecco le sue parole esplicite, nella Enarratio XLVI in Evangel. Ioannis:

« Discipulus iste (*Ioannes*) designat unumquemque fidelium. Cum ergo Christus dicit Ioanni: *ecce mater tua*, unicuique Christiano dedit matrem suam in matrem ».

Qui il linguaggio è chiaro e preciso. Qui si può vedere la *costituzione* di Maria a vera madre adottiva degli uomini, o almeno dei fedeli.

Forse col Cartusiano il pensiero che stava in fondo all'anima di tutti trovò la sua felice espressione; ed il concetto suo, meglio la sua frase, divenne di dominio comune. E lo si trova sia nei grandi e popolari oratori — da S. Bernardino da Siena a Bossuet — sia negli esegeti — dal Toletto all'A Lapidè — sia nei manuali di pietà e di devozione.

Per i manuali di pietà e di devozione ognuno può constatare il fatto (8). Per gli esegeti dei secoli XV e XVI si può vedere quanto ne dice l'A Lapidè stesso.

Di S. Bernardino sono note, tra l'altro, le parole: *In Ioanne intelligimus omnes quorum B. Virgo per dilectionem facta est mater* (Serm., V).

Del Bossuet sono pure note le parole in un suo discorso sulla Madonna:

« C'est donc tout le peuple nouveau, c'est toute la société de l'Eglise que Jésus recommande à la Sainte Vierge en la personne de ce cher disciple; et par cette divine parole elle devient non seulement mère de Saint Jean, mais encore de tous les fideles ».

Per la predicazione ordinaria, si può dire omai — nel senso giusto e

(8) Cfr. per es. Sant'Alfonso, *Le glorie di Maria*; soprattutto p. I, cap. I, § 11: *Quanto deve essere più grande la nostra confidenza in Maria, per essere essa nostra madre.*

sano dalla parola — che questo è divenuto un luogo o un tema comune, in tutti i paesi. Anzi, dal secolo XVI in poi il pensiero non solo viene generalmente ripetuto, ma viene anche ampliato e commentato. Così l'A Lapide osserva :

« Porro verba Christi non sunt ut hominum, oralia dumtaxat et inefficacia, sed, ut Dei, realia et efficacia, ac perficiunt id quod dicunt : quare S. Ioanni impresserunt filialem affectum et spiritum erga B. Virginem, quasi erga matrem suam » (*Comment. in Ioann.*, cap. XIX, 27).

E ciò che dice di Giovanni si deve intendere relativamente di tutti gli uomini o di tutti i fedeli, *quorum personam*, come lo stesso A Lapide dice, *Ioannes hic repraesentat*.

Ed è precisamente in base al concetto qui espresso dell'A Lapide, ossia in base all'*efficacia* delle parole di Gesù, che il Gorrino, come abbiamo visto, non solo afferma che Gesù infuse a Giovanni sensi filiali perchè fosse vero e degno figlio della Vergine, ed alla Vergine stessa i sensi materni perchè fosse vera Madre nostra; ma, con evidente esagerazione, che solo in base a tali parole di Gesù si possa intendere la vera maternità di Maria verso gli uomini (*o. c.*, pag. 105-125).

Le espressioni della teologia moderna al riguardo le abbiamo già accennate. Il Roschini è colui che le mette in maggior evidenza, appellandosi primieramente ai pubblici documenti pontifici — da Benedetto XIV a Pio XI — quindi ai Catechismi, alla liturgia, ed all'insegnamento comune degli autori, a cui si potrebbe senza alcuna contestazione oggi aggiungere quello dei predicatori. Per cui, come abbiamo detto, il Roschini pensa di poter affermare che la dottrina appartiene al magistero ordinario infallibile della Chiesa.

Non è il caso di passare in esame ad una ad una queste espressioni. Ci limitiamo ad osservare che per la liturgia la documentazione è molto limitata, riducendosi solo ad un'orazione dell'ufficio della Madre del Divin Pastore e poche altre espressioni appartenenti non all'ufficiatura generale della liturgia, ma ad uffici particolari (9).

E per i Catechismi osserviamo che il Catechismo del Concilio Tridentino il quale è sempre il *Cathechismus princeps* non ha alcun cenno della cosa, la quale invece, per dire solo dei più noti, è accennata dal Catechismo di Pio X e da quello del Card. Gasparri : in modo implicito dal primo e in modo esplicito dal secondo (10).

(9) Cfr. ROSCHINI, *o. c.*, pag. 489-90.

(10) Il Catechismo di Pio X, alla domanda 430 : « Gli Angeli, i Santi e la Madonna, perchè sono potenti intercessori presso Dio? » dà questa risposta : « Gli Angeli e i Santi sono potenti intercessori presso Dio, perchè suoi servi fedeli, anzi amici prediletti; la Madonna è potentissima, perchè Madre di Dio e piena di grazia; perciò la invociamo così spesso, tanto più che da Gesù Cristo ci fu lasciata per Madre ».

Il Catechismus Catholicus del Card. Pietro Gasparri è invece più esplicito. Nel Catechismus pro adultis, la questio 322 suona così : « Beata Maria Virgo, Mater Dei,

L'argomento di maggior valore è senza dubbio quello dei documenti pontifici. E fra questi quello di Leone XIII, il quale in modo esplicito afferma che tale fu sempre il pensiero della Chiesa: *sicut semper sensit Ecclesia*. « *Eximiae in nos charitatis Christi mysterium ex eo quoque luculenter proditur, quod moriens Matrem ille suam Ioanni discipulo matrem voluit relictam, testamento memori: Ecce filius tuus. In Ioanne autem, quod perpetuo sensit Ecclesia, designavit Christus personam humani generis, eorum in primis qui sibi ex fide adhaerescunt: in qua sententia, Sanctus Anselmus Cantuariensis: Quid, inquit, potest dignius aestimari, quam ut ut, Virgo, sis Mater quorum Christus dignatur esse pater et frater? ».*

Encycl. *Adiutricem populi*, 5 Sept. 1895 (11).

L'affermazione in un pubblico documento pontificio — e soprattutto in un documento di Leone XIII — è grave; e non potè essere pronunciata se non a ragion veduta, cioè senza il sussidio di buoni argomenti. Quali furono? quali poterono essere nella mente del *sapientissimo* Pontefice?

Non siamo in grado di risolvere questo problema. Certo, il fatto di una persuasione viva in seno alla Chiesa, che in materia di questo genere dura da più secoli, non può lasciare indifferente nè il teologo, nè lo storico che conosca il *sensus Ecclesiae*. Nè l'uno nè l'altro possono facilmente in materia pensare a novità. Se mai, novità vi sarà quanto al modo e alla forma, non quanto alla sostanza del fatto. Evoluzione quindi, o sviluppo; ma in *eodem dogmate, eodem sensu, eademque sententia*, secondo la nota frase del Lirinese, fatta sua dal Concilio Vaticano e divenuta omai patrimonio comune del campo teologico. (Cfr *Conc. Vatic.*, Sessio III, c. 4; Denz. 1800).

Il che varrebbe quanto dire che la cosiddetta interpretazione *moderna* del testo evangelico in realtà non è moderna, ma antica e va annoverata nel vero patrimonio della tradizione.

Ma come può essere ciò, se per nove secoli almeno la cosa non è attestata da alcun documento?

estne etiam Mater nostra? ». E risponde: « *Beata Maria Virgo mater Dei, est etiam mater nostra per adoptionem, qua nos sumus fratres Filii eius; quod ipsemet Iesus Christus, in Cruce moriens, confirmavit, dum homines, in persona S. Ioannis, dedit filios Beatae Mariae Virgini illis verbis: Mulier, ecce filius tuus, et omnibus hominibus matrem dedit beatam Mariam Virginem illis verbis: Ecce mater tua* ».

A conferma di tale interpretazione del testo di S. Giovanni (19, 26-27) si citano in nota: LEO XIII, Encycl. *Adiutricem populi*, 5 Sept. 1895; PIUS X, Encycl. *Ad diem illum*, 2 Febr. 1904; BENED. XV, Ep. *ad Sodal. nostrae Dominae a bona morte*, 22 Martii 1918; PIUS XI, Encycl. *Rerum Ecclesiae*, 28 Febr. 1926.

(11) Ciò non ostante gli esegeti moderni non si sono ancora ben decisi nel ritenere questo come il vero senso delle parole di Gesù, oppure come una semplice pia interpretazione accomodatizia.

Al riguardo si può dire che si dividano proprio in due schiere, se non in due campi opposti. Diverse sono le parole e le sfumature di pensiero. Ma in sostanza, da una parte stanno coloro che ritengono non essere quello il vero senso (letterale o mistico che dire si voglia) delle parole di Gesù, e d'altra parte quelli che invece ritengono quello essere il vero e pieno senso delle parole di Gesù. Non mancano tuttavia coloro che ancora sembrano indecisi. Vedi al riguardo quanto abbiám detto nel nostro precedente articolo.

Con ragione infatti i Mariologi hanno fatto osservare che, a proposito del testo discusso (*Giov.*, XIX, 25-27), non si può — in base ai documenti scritti — parlare di una vera interpretazione *tradizionale*. I pochi Padri che si citano e che hanno commentate le parole di S. Giovanni, siano pure un S. Giovanni Crisostomo e un Sant'Agostino, non si può dire che costituiscano o rappresentino la vera e piena tradizione al riguardo, sia dal punto di vista dogmatico, per cui si richiede l'unanime consenso dei Padri, sia dal punto di vista storico, perchè il loro numero è ristretto essendo relativamente pochi quelli che hanno commentato il Vangelo di S. Giovanni. Nè si può in un modo assoluto affermare che l'interpretazione da loro data secondo il senso naturale e ovvio escluda l'altra che vede nel passo citato un senso più profondo, in favore della maternità universale di Maria verso l'umanità (cfr. GORRINO, *o. c.*, p. 113-116; ROSCHINI, *o. c.*, p. 494 e ss.).

Pur non essendovi documenti *scritti* nei primi nove secoli, in favore della interpretazione del passo giovanneo oggi comunemente accolta, possiamo ammettere egualmente l'esistenza di una tradizione *viva* al riguardo, in forza della quale si possa legittimamente affermare, come fa Leone XIII, che il *perpetuus Ecclesiae sensus* ha visto nel *testamentum Domini* la proclamazione ufficiale della maternità spirituale di Maria verso l'umanità? È ciò che vogliamo cercare di chiarire rifacendoci al concetto genuino della tradizione e alla sua relazione coi documenti scritti.

Il Concilio Tridentino insegna espressamente che la verità evangelica è contenuta *in libris scriptis, et sine scripto traditionibus quae ab ipsis Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt*; quindi professa d'accogliere con pari venerazione ed affetto non solo tutti i libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, ma anche *traditiones ipsas tum ad fidem tum mores pertinentes, tamquam vel ore tenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas* (Sess. IV, cfr. Denz. 783).

Queste parole, nel loro senso ovvio, fanno supporre che le tradizioni apostoliche, anche numericamente, tengano un luogo considerevole nel campo della Rivelazione, all'infuori della Scrittura.

Non si possono quindi ridurre soltanto alla cosiddetta tradizione *inesiva*. E nemmeno pare si possano confondere puramente e semplicemente con la tradizione *dichiarativa*: perchè essa, sebbene sempre vista alla luce della tradizione, sostanzialmente si confonde con la Scrittura, nella quale si cerca sempre — col ragionamento o per altra via — di mostrare che è contenuta.

D'altra parte, come già si è notato, appare assai limitato, nel concetto comune, il campo della tradizione complementare o integrativa, che cioè sia del tutto all'infuori della Scrittura.

Di qui la difficoltà e l'apparente insolubilità del problema.

Forse la via migliore di risolverlo è quella di considerare la tradizione



non solo come *non opposta* e neppure come semplicemente affiancata alla Scrittura, quasi due rami distinti di un'unica fonte; ma piuttosto come *la fonte prima ed universale della rivelazione evangelica*, di cui la Scrittura non è che una parte, o meglio un'espressione particolare.

Gesù Cristo infatti non scrisse, ma predicò; ed agli Apostoli non diede il mandato di scrivere, ma di predicare (*Matt.*, XXVIII, 19 seg.; *Marc.*, XVI, 15). E gli scritti del Nuovo Testamento, per quanto opportuni, provvidenziali e divinamente ispirati, si mostrano per se stessi libri *occasional*i, determinati cioè da particolari circostanze; e suppongono in genere una tradizione od una predicazione precedente di tutto quello che gli scritti stessi contengono.

Si può quindi stabilire questo processo:

a) La dottrina evangelica originariamente fu tutta predicata e tramandata per Tradizione apostolica orale.

b) Questa predicazione e questa tradizione orale conteneva tanto quello che poi venne successivamente fissato negli scritti evangelici ed apostolici (tradizione *inesiva*), quanto tutto il resto della verità evangelica, come fonte *omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae* (*Concil. Trid.*, l. c.).

c) Fra il complesso delle verità extrascritturali, la tradizione apostolica conteneva molti punti relativi o paralleli a quelli fissati negli scritti, ma ampliati, meglio particolareggiati, e più vivi: i quali potevano sempre lumeggiare gli scritti stessi e servire eventualmente alla loro interpretazione o dichiarazione (tradizione *dichiarativa*); la quale pertanto non deve considerarsi come una norma posteriormente creata ed espressamente aggiunta per spiegare la Scrittura, ma *come una corrente viva, in cui e da cui la Scrittura stessa nasce e trae luce*.

d) Oltre a queste verità, la tradizione apostolica ne conteneva delle altre che con quelle fissate negli scritti non avevano alcuna relazione, o ne potevano avere appena una lontana e non sempre necessariamente connessa: tradizione *complementare* o *integrativa*; la quale può avere così rapporti molto elastici con la tradizione dichiarativa.

Il campo di questa tradizione complementare può essere molto svariato, nè può sempre essere *a priori* definito.

Esso può quindi riguardare, per es., tanto il fatto dell'assunzione corporea della Madonna, quanto molti punti relativi al carattere, al soggetto, al ministro, alle condizioni di validità dei Sacramenti, come pure altri punti tanto teorici quanto pratici.

Questi punti non essendo fissati in alcun libro scritto possono dar luogo più facilmente a dubbi, ad incertezze, a discussioni, che non è sempre facile sciogliere prima che dalla predicazione o dalla pratica universale della Chiesa sia stabilita la tradizione apostolica al riguardo.

Si richiamino le questioni dei rebattizzanti; e si ricordi che lo stesso Sant'Agostino rimaneva perplesso davanti ad alcuni punti relativi al soggetto (condizioni di validità) ed al ministro del Battesimo, particolarmente alla

validità del Battesimo conferito dalle donne e dagli infedeli, attendendo al riguardo la dichiarazione od il consenso della Chiesa universale (12).

Ma una volta accertata tale origine essi debbono essere accolti come elementi della vera tradizione e quindi della vera rivelazione cristiana.

Ciò può constare sia per via di documenti sia per altra via che conduca alla vera origine apostolica.

Il campo di questi punti, come si è accennato, non si può determinare *a priori* e tanto meno dire chiuso od esaurito in ordine alla nostra conoscenza.

L'unico criterio per giudicare al riguardo è quello dell'origine apostolica, conosciuta e garantita mediante la predicazione perenne ed universale — e quindi infallibile — della Chiesa.

Condizione perchè una tradizione apostolica — in materia di fede — si possa considerare veramente rivelata e quindi vera parola di Dio, è che gli Apostoli l'abbiano avuta e l'abbiano presentata come tale, ossia come verità attinta dalla bocca stessa di Gesù Cristo (*ab ipsius Christi ore*) o dalla comunicazione dello Spirito Santo (*Spiritu Sancto dictante*), il quale la volle consegnata e tramandata alla Chiesa come verità di fede.

Tale comunicazione, evidentemente, può essere fatta anche in ordine a verità di carattere per sè storico — come per es. l'assunzione corporea di Maria SS.; la quale può essere stata constatata direttamente dagli Apostoli stessi o dedotta per raziocinio in seguito ad eventuale vista del sepolcro vuoto o di altro fatto; ma potè essere confermata per illustrazione dello Spirito Santo, e come tale presentata alla Chiesa quale verità di fede.

Questo è un punto assai delicato, che meriterebbe particolare dichiarazione: come possa una semplice illustrazione dello Spirito Santo dirsi vera rivelazione, e la verità relativa dirsi *a Spiritu Sancto dictata*. Il caso, benchè analogo, è diverso da quello dell'ispirazione, per cui lo Spirito Santo diventa autore della Scrittura ispirata. Qui va messo in rilievo speciale il fatto che lo Spirito Santo voglia che tale verità sia riconosciuta come *verità sua e quindi oggetto di fede divina*.

Ed ora vediamo brevemente le relazioni della tradizione coi documenti scritti.

La tradizione originariamente viene da Dio; e l'organo autentico della sua trasmissione è quello della predicazione apostolica, continuata dal vivo e perenne magistero della Chiesa universale.

Quindi gli scritti dei Padri, dei Dottori, degli scrittori ecclesiastici, come ogni altro documento storico, per sè non costituiscono la tradizione, nè sono l'organo autentico ed adeguato della sua trasmissione; ma ne co-

(12) *Sed nobis tutum est in ea non progredi aliqua temeritate sententiae, quae nullo in catholico regionali concilio coepta, nullo plenaria terminata sunt; id autem fiducia securae vocis asserere, quod in gubernatione Domini Dei nostri et Salvatoris Jesu Christi universalis Ecclesiae consensione roboratum est* (*De Baptismo*, l. VII, cap. LIII, n. 102: P. L. XLIII, 242-243). Cfr. anche l. II, cap. V, a proposito dell'errore di S. Cipriano.

stituiscono dei segni e degli indici, attraverso cui, in modo vario e più o meno completo, si può conoscere la tradizione, in quanto che da essi si può conoscere il magistero e la fede della Chiesa (13).

Non si deve pertanto confondere la tradizione coi documenti che ce la fanno conoscere. La tradizione è divina; i documenti sono umani; la tradizione è infallibile; i documenti per sé, soprattutto presi separatamente, possono essere fallibili; la tradizione è viva e perenne; i documenti sono statici e transitori; la tradizione è universale; i documenti per lo più sono particolari; la tradizione è anteriore; i documenti sono posteriori; la tradizione è fissa, e nell'ordine presente necessaria; i documenti sono contingenti, occasionali e per sé variabili.

Bisogna perciò in modo particolare evitare il troppo facile errore di non vedere la tradizione se non quando si vedono i documenti, come se dai documenti stessi nascesse la tradizione e non viceversa.

La tradizione precede sempre la sua documentazione, sia espressa negli scritti che nei monumenti o in altri fatti.

Essa non si può certo presumere *a priori*; ma si può benissimo riconoscere ed ammettere in base a criteri distinti da quelli che si sogliono chiamare documenti storici.

Essa vive nella predicazione e nella fede della Chiesa, anche senza che si esprima con documenti espliciti e formali.

La divinità di Gesù Cristo, la consustanzialità del Verbo, la distinzione delle tre Persone divine, e tante altre verità di fede, sono verità vere e vissute dalla coscienza cristiana, prima che i Vangeli stessi siano scritti, e tanto più prima che siano formulate le definizioni relative del Concilio di Nicea e degli altri Concili.

I documenti hanno certo la loro importanza e debbono essere presi nella massima considerazione; ma non si debbono considerare come l'unico criterio per giudicare dell'esistenza e della natura della tradizione. È questo uno dei vizi capitali della cosiddetta critica, che diventa ipercritica, e perciò falsa (14).

In base a ciò si deve giudicare del valore del cosiddetto *argomento del silenzio*. Il silenzio dei documenti su di un punto di fede per sé non dice sempre che la credenza su quel punto non esista. Essa può essere viva, anche senza esprimersi in documenti precisi ed espliciti, specialmente se nessuna controversia vi è al riguardo; mentre sarebbe innegabilmente meno esplicabile nel caso di controversie negative. Ci vuol quindi insieme saga-

(13) È facile, soprattutto nei manuali e nei corsi elementari di teologia, confondere le tradizioni coi Padri della Chiesa. Ma propriamente parlando, non sono i Padri che costituiscono la tradizione, ma è la tradizione che forma i Padri; come non è la Chiesa che segue i Padri, ma sono i Padri che seguono la Chiesa (Cfr. *Denz*, 164-165). La *grande corrente* della tradizione di cui tanto si parla in fondo non è che il magistero della Chiesa assistito, guidato e vivificato dallo Spirito Santo.

(14) Alludendo a questa tendenza spiccata in Mons. Duchesne, il Lamy - proprio nel giorno del suo ingresso fra gli Accademici di Francia - gli faceva graziosamente osservare che *le cicale cantavano anche al sole di Provenza, prima che i poeti greci descrivessero il canto di quelle dell'Ellade*.

cia e prudenza per giudicare nei singoli casi se il silenzio sia vero ed assoluto, quali ne possano essere le ragioni e quale valore possa avere.

Nè è sempre il caso di pensare ai cosiddetti *momentanei oscuramenti* di una verità, come nel caso presente pensa il Gorrino, supponendo sempre a suo giudizio che il senso mistico del testo di S. Giovanni sia stato nei primi tempi documentato da Origene e da Sant'Ambrògio e poi sia stato passato sotto silenzio fino al secolo XI, riapparendo con Ruperto di Deutz, col quale riprende il suo corso ed inizia la sua marcia trionfale attraverso la teologia moderna.

Nè ci piace la teoria (cfr. GORRINO, *o. c.*, p. 116) che un testo della Scrittura possa per un tempo essere inteso in un senso, e poi possa per sè solo presentare un altro senso, superiore o mistico che dir si voglia, prima sconosciuto. Tale teoria, se mai, potrebbe applicarsi nel caso del passaggio *logico* da un senso implicito ad un senso esplicito. Ma qui il passaggio *logico* evidentemente non si può invocare. Nè si può pensare ad un senso meno pieno e più pieno: qui si tratta di conoscere la mente diretta di Gesù che pronunciò quelle parole, in cui si vuol vedere il suo testamento.

In conclusione, il criterio fondamentale per conoscere e distinguere la vera tradizione cristiana è quello della predicazione, della fede e del sentimento perenne ed universale della Chiesa, in cui è il *carisma certo della verità*.

Gli altri criteri — compresi i documenti — sono ausilli preziosissimi, e storicamente, se si vuole, anche indispensabili; ma nulla più.

Questo fu sempre l'insegnamento teorico e pratico della Chiesa, che trovò la sua definitiva espressione nel *giuramento antimodernistico* con queste parole:

*« Proinde fidem Patrum firmissime retineo et ad extremum vitae spiritum retinebo de charismate veritatis certo, quod est, fuit, eritque semper in episcopatus ab Apostolis successione; ut non id teneatur, quod melius et aptius videri possit secundum suam cuiusque aetatis culturam, sed ut nunquam aliter credatur, nunquam aliter intelligatur absoluta et immutabilis veritas, ab initio per Apostolos praedicata »* (Denz., 2147).

Dopo queste premesse appare omai evidente la conclusione del nostro studio. La maternità spirituale di Maria verso gli uomini che la semplice esegesi diretta del testo giovanneo in se stesso considerato, *praecisive* e *sensu Ecclesiae* non ci permette di affermare, è affermata dalla tradizione viva della Chiesa, intorno al testamento del Signore.

La tradizione vede, nel testo evangelico studiato, un senso letterale *plenior* in favore della maternità spirituale di Maria, avendo Gesù Cristo nella persona di Giovanni designato tutto il genere umano e specialmente i fedeli. Di questa antica tradizione non esistono prima del secolo IX documenti scritti, ma della sua esistenza fanno fede i documenti posteriori, la concorde e universale predicazione della Chiesa, e soprattutto le affermazioni dei Romani Pontefici i quali propongono tale dottrina come tradizionale.

SAC. DOTT. EUSEBIO VISMARA, S. S.



## L'INFLUSSO DEL CONCILIO DI TRENTO NELL'ISTRUZIONE RELIGIOSA DEL POPOLO ITALIANO DURANTE IL CINQUECENTO

SOMMARIO. — 1. Ignoranza religiosa del clero e del popolo all'epoca pretridentina. — 2. Sintomi di ripresa avanti il Concilio. — 3. L'opera legislativa del Tridentino. — 4. *Il Catechismus ad parochos*. — 5. L'attività catechistica postridentina di San Carlo.

1. — Tra i molti e gravi problemi affrontati dal Concilio di Trento — di cui si commemora il IV Centenario dell'inizio: 13 dicembre 1545, — merita uno speciale rilievo quello circa l'istruzione religiosa del popolo. Non fu dall'assemblea ecumenica trattato *ex professo*, come tante altre questioni disciplinari, e come la sua importanza poteva forse richiedere. Tuttavia quanto si legge nei decreti delle *Sessioni* V e XXIV, i non pochi accenni sparsi qua e là negli altri canoni di riforma, ed alcune proposte maturate in seno al convegno e tradotte subito in atto, dimostrano come i Padri del Tridentino si rendessero conto che a sgominare gli errori dei protestanti e il pericolo dell'eresia, non bastava redigere formole dogmatiche e lanciare anatemi, qualora non si fosse provveduto in pari tempo a ravvivare ed accrescere la fede del popolo.

Lo stato d'ignoranza in cui giacevano nel secolo XVI i ceti popolari e contadineschi, è appena credibile. E non era che un triste riflesso della colpevole ignoranza regnante nel clero e nei religiosi. Non a torto uno storico moderno del grande Concilio, riassumendo i molteplici abusi che funestavano la vita della Chiesa a quei tempi, scrive: « Le plus criant de beaucoup et les plus désastreux de ces scandales était, de l'avis unanime, l'ignorance de la doctrine dans le clergé, et par suite chez les fidèles qu'il devait instruire. Les bénéficiers, possédant à peine les connaissances que requérait l'administration des sacrements dans les bénéfices qu'ils ne cessait de poursuivre et d'accumuler, s'en remettaient de leurs devoirs de prêcher et confesser, aux moines prédicateurs et confesseurs, qui n'y étaient pas toujours bien mieux préparés. Aussi les fidèles, chez qui la Renaissance éveillait la curiosité du savoir, comme l'imprimerie celle de la lecture, acceptaient de n'importe qui les enseignements qu'ils ne trouvaient pas chez leurs prêtres » (1).

(1) RICHARD P., *Concile de Trente in Histoire des Conciles*, IX, p. 1 (Parigi, 1930) pag. 19.

Dell'incapacità dei vescovi a fronteggiare le false dottrine dei novatori si lamentava già dalla sua cattedra di Salamanca il celebre domenicano Francesco de Vitoria, il cui sano se pur audace riformismo subiva l'influsso di quello malevolo e stroncatore di Erasmo da Rotterdam (2). Scrive infatti nei suoi commenti alla *Somma*, introducendo, come portava l'uso del tempo, frasi spagnuole nel suo latino scolastico: «*Revera maior pars episcoporum se contenta con lo que sabe el labrador* (si accontenta di ciò che sa il contadino). An ergo episcopi condemnentur? Quidam Parisius dicebat (3); dolendum est de illis. Et revera merito illud dicebat, postquam tantum honorem sibi vendicaverunt, et scientiam, quae illis annexa debet esse est quasi rara avis in terra, quandoquidem in paucioribus quam oporteat reperiatur, utpote multi insurgunt haereses, et quasi nullus episcopus hactenus inventus est qui eis obviam est». E fermando il suo sguardo sul dotto e intrepido Giovanni Fisher, vescovo di Rochester (4), soggiungeva: «*Solus unus episcopus est modo in Ecclesia, puta Roffensis, vir magnae doctrinae, qui scribat contra lutheranos*» (5).

Anzi il grande Salmantino, il cui sguardo spaziava su tutta l'Europa, anche se poi gli strali della sua critica equilibrata e ricostruttiva si appuntavano di preferenza contro gli abusi della Curia Romana, arrivò a scrivere: «*Putant modo praelati huius temporis quod postquam sunt episcopi non debent videre librum nec orare. Putant enim quod totum negotium sit habere lites, excommunicare hunc et alium*». E soggiungeva amaramente: «*Et hoc non dicitur nisi de episcopis illis qui nunc boni dicuntur*». In materia poi di residenza — egli che a Trento ne difese il diritto divino per bocca dei suoi discepoli (6), — così documentava l'ignoranza affettata di molti vescovi: «*Nolunt consulere nec iuristam nec theologum. Sed si dicatur illis, dicunt: anda que todas son opiniones y fantasias de teologos*» (7).

La voce del Vitoria contro la mancanza di cultura nei prelati, non fu la sola. L'aveva alzata prima di lui l'arcivescovo di Torino Claudio di Seyssel, un personaggio troppo ignorato dagli studiosi della riforma cat-

(2) Cfr. BETRÁN DE HEREDIA V., *Francisco de Vitoria*, Barcellona, 1939, pag. 93-114; id., *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941, pag. 49-63; e VILLOSLADA R. G., *Erasmo y Vitoria*, in *Razón y Fe*, CVII (1935) pag. 19-38; 340-350; 506-519. Gli influssi di Erasmo in Spagna sono trattati nel voluminoso lavoro di BATAILLON M., *Erasme et l'Espagne*, Parigi, 1937.

(3) Il Vitoria si era formato alla Sorbona, cfr. VILLOSLADA R. G., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522)*, Roma, 1938, in *Analecta Gregoriana*, XIV, sez. B, n. 2.

(4) Cfr. SMITH R. L., *Vita dei Santi Martiri Giovanni card. Fisher e Tommaso Moro*, trad. dall'inglese, Isola del Liri, 1935.

(5) *Comentarios del Maestro Francisco de Vitoria O. P. a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, ed. a cura di BETRÁN DE HEREDIA V., I, Salamanca, 1932, pag. 76.

(6) CASTANO L., *Pio IV e la Curia Romana di fronte al dibattito tridentino sulla residenza* (7 marzo - 11 maggio 1562) in *Miscellanea Historiae Pontificiae*, VII (Xenia Piana), Roma, 1943, pag. 139-175, specie 147 seg.

(7) La *lectura vitoriana De statu episcoporum*, che indubbiamente conterrà interessanti particolari, sarà edita nel vol. VI dei citati *Comentarios*. I due testi sono presi da BETRÁN DE HEREDIA, *Las corrientes ecc.*, pag. 54.

tolica (8). Nel suo *De triplici statu viatoris*, iniziato a Roma nella quaresima del 1514, durante il Concilio Lateranense V, e uscito con dedica a Leone X nel 1518 a Torino (9), così scriveva: « Purtroppo tale è in questi tempi per massima parte la condizione dei prelati, che o per ignoranza non sono in grado di compiere i loro più gravi doveri, o li trascurano per negligenza, o — ciò che è peggio — per la coscienza della loro vita impura arrossiscono di porvi mano » (10). E in precedenza aveva osservato: « I vescovi hanno da possedere bene per primi le divine verità che devono poi insegnare agli altri, poichè sembra vergognoso e dannoso insieme per colui che viene assunto a istruir il prossimo, lasciarsi sorpassare in scienza e virtù » (11). Inculcava pertanto: « Prima credano, i vescovi, con perfezione; quindi col sussidio dello studio acquistino conoscenza esplicita e distinta di quel che credono » (12).

In altra opera: *La grant Monarchie de France*, edita qualche anno prima, lo stesso Seyssel, allora vescovo di Marsiglia, aveva dovuto confessare che tra i vescovi di Francia se ne contavano ben pochi i quali sapessero difendere la Chiesa e volessero e potessero riformarla (13).

Dell'episcopato italiano del tempo si può dire senz'altro che non era migliore. Al contrario, sotto certi aspetti appariva anche meno preparato all'esercizio del sacro ministero. La nostra prelatura infatti proveniente dalle scuole giuridiche di Pavia, Bologna e Padova, e formata soprattutto ai gusti dell'umanesimo, non mostrava alcun interesse per la teologia e le scienze sacre (14). Il Card. Contarini così ne parla nell'esordio al suo trattato sui sacramenti: « Saepenumero mecum ipso animo reputans, solere plerumque accidere ut viri probi ac bonarum artium non ignari, praeter eorum spem et institutum, vocentur ad munus antistitum ac Ecclesiis praeficiantur episcopi, quibus neque ocium est facultas, ut dare diutius operam possint lectioni theologorum et iuris pontificii peritorum, a quibus singula quaeque doceantur quae pertineant ad officium praesulis, nam ut diuturnus labor et multi loci perplexi detinent politioribus studiis assuetos ab huiusmodi authorum lectione » (15). Il trattato stesso per altro è così semplice

(8) Di lui ha scritto esaurientemente CAVIGLIA A., *Claudio di Seyssel (1450-1520). La vita nella storia dei suoi tempi*, in *Miscellanea di Storia Italiana*, III s., t. XXIII, Torino, 1928.

(9) Cfr. BERTETTO D., *Claudio di Seyssel e il Tractatus de triplici statu viatoris*, Torino, 1943.

(10) SEYSEL C., *Tractatus de triplici statu viatoris*, Torino, 1518, f. 160.

(11) SEYSEL C., o. c., f. 69.

(12) SEYSEL C., o. c., f. 78.

(13) BERTETTO D., o. c., pag. 39 seg.

(14) Allo stuolo dei nostri vescovi umanisti che intervennero al Tridentino accenna JEDIN H., *Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils 1562-63*, Würzburg, 1941, pag. 33; lo stesso autore studia ampiamente la personalità del loro capo, che era allo stesso tempo un non mediocre teologo, nel suo *Girolamo Seripando: Sein Leben und Denken im Geisteskampf des XVI. Jahrhunderts*, 2 voll., Würzburg, 1937.

(15) CONTARINI G., *Opera*, Parigi, 1571, pag. 329. Fin dal 1516, in occasione della nomina di Pietro Lippomano alla Chiesa di Bergamo (v. GULIK-EUBEL, *Hierarchia catholica Medii Aevi*, III, Münster, 1910, pag. 147) egli, ancora laico, scrisse quell'aurea ope-

ed elementare nella sua struttura (16), che un insigne storico ha scritto che ai giorni nostri non si potrebbe esigere di meno « dall'ultimo coadiutore dell'ultimo parroco di ogni ben ordinata diocesi » (17).

Anche il faentino Sabba Castiglione, scrivendo verso la metà del Cinquecento, dopo aver detto a guisa di apologo che i prelati sono in mezzo ai fedeli « come nel corpo humano lo stomaco, il quale quando è indisposto et malsano, necessario è che tutte le membra del corpo siano languide e inferme », concludeva: « così quando si vede un popolo scorretto, dissoluto, senza religione, senza timor di Dio, si giudica che il difetto nasca dalli prelati et sacerdoti scostumati, perversi, negligenti, trascurati, ignoranti » (18).

E questi in Italia, purtroppo, se non la totalità, erano certo la gran maggioranza. Uno tra i primi e più autorevoli biografi di San Carlo, descritta a fosche tinte la loro vita sregolata e mondana, soggiunge: « Era tale poscia la loro ignoranza, che molti curati d'anime non sapevano manco la forma sacramentale della confessione, nè che ci fossero casi nè censure riservate, e in alcune parti della diocesi (di Milano) — cosa lagrimevole a sentirla — l'ignoranza era passata tant'oltre, che i curati d'anime non si confessavano mai, credendo eglino di non essere obbligati alla confessione perchè confessavano gli altri » (19).

Il decadimento dello spirito ecclesiastico era giunto a tal punto a Cremona che nel 1575, dopo oltre un ventennio di fecondo lavoro del vescovo Sfondrati, poi papa Gregorio XIV (20), il Card. Borromeo nella visita apostolica alla città e diocesi (21) vi trovò curati che o non avevano ancora ricevuto il sacerdozio nè si davano pensiero di riceverlo, o non erano in grado per la loro crassa ignoranza di esercitarne i misteri. E, come questi, scoprì altri sacerdoti che non sapevano leggere i libri liturgici, o ignoravano le formole sacramentali, o erano dotati di un corredo di sacre cognizioni così scarso e lacunoso, che vennero da lui obbligati a subire esami presso il proprio vescovo, o almeno a procurarsi libri di teologia ed ascetica, onde rendersi idonei al ministero. Di non pochi, in particolare, sia parroci che beneficiati, i collaboratori del Santo, incaricati delle visite a domicilio, annotarono nei verbali: *non habet libros; non habet libros praeter breviarium o praeter catechismum*; ed anche: *nihil habet, nec libros* (22).

retta *De officio episcopi* (Opera, pag. 399-430) nella quale tratteggia la figura del vescovo modello, ma che vide la luce solo nel 1571.

(16) Abbraccia le pag. 331-397 dell'edizione sopra citata.

(17) TACCHI VENTURI P., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I, p. I<sup>2</sup>, Roma, 1931, pag. 36.

(18) CASTIGLIONE S., *Ricordi ovvero Ammaestramenti, ecc.*, Venezia, 1582, (Ricordo CXXIV) pag. 231.

(19) GIUSSANO G. P., *Vita di San Carlo Borromeo*, Roma, 1610, pag. 49.

(20) Per la sua partecipazione alla terza fase del Tridentino cfr. CASTANO L., *Mons. Nicolò Sfondrati vescovo di Cremona al Concilio di Trento* (1561-1563), Torino, 1939.

(21) Gli era stata affidata da Gregorio XIII con breve del 22 aprile 1575 (SALA A., *Documenti circa le gesta di San Carlo Borromeo*, I, Milano, 1857, pag. 303 seg.).

(22) Desumo queste notizie dagli *Atti della Visita*, conservati all'Archivio arcivesco-



Notizie anche più impressionanti si hanno sull'ignoranza del clero di Vicenza. Basti pensare che nel sinodo del 1566, a tre anni dalla chiusura del Tridentino, il vescovo Matteo Priuli (23) deve limitarsi ad esigere dai candidati alla prima tonsura che sappiano leggere e scrivere, farsi il segno della croce, recitare a memoria il *Pater noster*, l'*Ave Maria*, il *Credo* e i *Dieci Comandamenti*. Nel 1583 poi molti sacerdoti non sapevano ancora a dovere la formula dell'assoluzione sacramentale e il rito dell'Estrema Unzione, tanto che Michele Priuli, successo allo zio nel governo della diocesi (24), ne riproduce l'una e l'altro nelle sinodali, a comodità del clero. Molto ignoranti erano certamente quei sacerdoti vicentini che facevano bere agli ammalati il vino rimasto nell'urceolo col calice appena usato per il santo sacrificio della messa, nella certezza di guarirli da febbri maligne; o che, giunti alla casa del moribondo, assumevano il Viatico « *nomine infirmi* », qualora lo trovassero in condizioni da non potersi comunicare; o che celebravano la messa a qualunque ora del giorno, non escluso il pomeriggio, e che durante la celebrazione lasciavano l'altare per andare a raccogliere l'elemosina; o che permettevano si installassero nelle chiese depositi di merci e perfino vi si esponessero statue e pitture « *parum pudicae* » o addirittura « *venereae* » (25).

Nè si può pensare che fossero migliori le condizioni del clero nelle altre diocesi d'Italia peninsulare ed insulare (26).

Il male proveniva dai gravissimi abusi che si erano introdotti nella promozione ai sacri ordini. Gian Pietro Carafa stendendo nel 1532 il suo *De lutheranorum haeresi reprimenda et ecclesia reformanda*, diretto a Clemente VII, mette il dito sulla piaga là dove deplora l'assenza dei vescovi dalle loro sedi, ed accenna ai così detti *suffraganei* o ausiliari, per lo più religiosi, dai quali si facevano sostituire. « Questi tali vescovi frati — usciti affamati da li monasteri — non par che possono tirar tanto da la venditione de le cose sacre che basti a satiar la bramosa fame. Et però s'aiutano *spetialius* col vender de li ordini come mercantia più venale ». E citato il caso del vescovo di Veglia, in Istria (27), il quale si gloriava di aver il privilegio dal papa « di ordinar *ubique, etiam contra tempora* », proseguiva: « Così con grande offesa di Dio et della Chiesa, et così per causa sua — del vescovo di Veglia — et d'altri si vede il mondo pieno d'una tal sorte di sacerdoti et preti et frati, la *inhabilità*, ignoranza, ineptitudine et stupor de li quali non si po' più né narrar né soffrire; oltra che

vile di Milano. Ne darò ampio ragguaglio in un vasto lavoro biografico su Gregorio XIV, di prossima edizione.

(23) V. GULIK. EUBEL, o. c., III, pag. 353.

(24) V. GULIK. EUBEL, o. c., III, *ibid.*

(25) Debbo queste notizie alla cortesia di D. Carlo Fanton che mi favorì un esemplare dattiloscritto della sua tesi di laurea, della quale stampò solo la seconda parte: *La riforma tridentina a Vicenza nella seconda metà del secolo XVI*, Vicenza, 1941.

(26) Si veda ad esempio quello che della diocesi di Aleria, in Corsica, dice MOLTEDO F. T., *Vita di S. Alessandro Sauli Vescovo di Aleria poi di Pavia*, Napoli, 1904, pag. 206 seg.

(27) Era un tal Mons. Giovanni Rosa, cfr. V. GULIK-EUBEL, o. c., III, 348.

per la gran cupidità di far presto quel mercato della messa si vede sacerdoti che non par che a pena possono esser di XVI anni, et par certo che l'inimico di Dio habia preso da tante bande et maxime da questa a vexar la religione christiana et metterla — il che Dio non permetta — in confusione et rovina ». Invocava pertanto che si revocassero tutte le « licentie » d'ordinare e che si imponesse ai vescovi di sottoporre tutti i loro preti a uno speciale esame allo scopo di sospendere « li intolerabili » e di accertarsi « de li peregrini, perchè se ne è trovati di quelli che *mentiuntur sacerdotium* » (28).

Nel *Consilium delectorum cardinalium et aliorum praelatorum de emendanda ecclesia* redatto qualche anno più tardi per ordine di Paolo III e a lui presentato il 9 marzo 1537, in capo alla lista degli abusi da sradicare figura: « *Ordinatio clericorum et praesertim presbiterorum*, in qua nulla adhibetur diligentia, quod passim quicumque sint imperitissimi, sint vilissimo genere orti, sint malis moribus ornati, sint adolescentes, admittantur ad ordines sacros et maxime ad presbyteratum » (29).

Non per nulla fin dal 1522 il card. Tomaso de Vio, detto il Gaetano, nel suo *Consilium datum Summo Pontifici super reformatione ecclesiae christianae*, aveva proposto tutto un piano di riforma intellettuale del clero, e specialmente la fondazione di collegi, dai quali sarebbero uscite persone « dotte e virtuose », e prelati destinati ad essere nella Chiesa « come stelle in cielo » (30).

Che dire ora dei fedeli? L'ignoranza e la trascuratezza del clero, specie di quello inferiore, come anche la scaduta predicazione (31), spiegano l'ignoranza supina che in materia di fede regnava nel popolo, rimasto cristiano più per sentimento e per tradizione che per conoscenza e consapevolezza della propria fede.

Il citato biografo di San Carlo ne discorre in questi termini: « L'ignoranza... delle cose di Dio era tale, massime ne' plebei, che non avevano quasi cognizione alcuna de' fondamenti e principii della fede cattolica, non sapendo eglino recitare l'orazione domenicale, né la salutatione angelica, né a pena farsi il segno della santa croce; e molto meno poi havevano notizia delli articoli della fede e de i divini precetti » (32).

Nel 1583 il vescovo di Vicenza Michele Priuli lamentava ancora il fatto molto comune nella sua diocesi che non soltanto i ragazzi « sed provectoris etiam aetatis homines » mancassero dei primi elementi della fede,

(28) C. T., XII, 71 seg. Così cito la monumentale opera dei Goerresiani: *Concilium Tridentinum, Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, Friburgo di Brisgovia, 1901-1938. L'opera non è ancora completa; cfr. *Il Concilio di Trento*, Rivista Commemorativa del IV Centenario I (1942) pag. 66 seg.

(29) C. T. XII, 136.

(30) C. T. XII, 35.

(31) Circa lo stato dell'eloquenza nella prima metà del Cinquecento cfr. TACCHI VENTURI P., o. c., 291 seg.; si veda anche la lunga lista di abusi in materia, letta nella Congregazione generale del 5 aprile 1546 al Concilio di Trento (C. T. V, 72 seg.). Ottimi ragguagli si hanno pure nei *Tractatus ad Sessionem V spectantes* (C. T. XII, 573 seg.).

(32) GIUSSANO P. G., o. c., pag. 50.

e non sapessero « ne signo quidem crucis rite ac recte se signare » (33).

In Abruzzo, nelle Calabrie, in Sicilia l'ignoranza religiosa del popolo era tale che i primi gesuiti mandati colà nella seconda metà del Cinquecento non dubitarono di battezzare quelle regioni come l'*India italiana*. Nel gennaio del '75 Michele Navarro così scriveva da Messina al P. Mercuriano, generale della Compagnia: « V. P. vedesse l'estrema rovina di tante anime, e come vanno perdute a cagione della spaventosa ignoranza che regna in queste montagne, tanto nello spirituale quanto nel temporale, avrebbe compassione di loro. E come alcuni dei nostri vanno all'India, qui potrebbero lavorare tanto che, a mio avviso, non darebbero a Dio minore ossequio di coloro che recansi colaggiù » (34).

Gli effetti funestissimi di così profonda e universale ignoranza sono dal biografo di San Carlo tratteggiati con queste fosche tinte: « I giorni sacri erano profanati da spettacoli, giuochi, balli, crapule ed altri bagordi e dissolutioni, e da opere servili e pubblici mercati e fiere; quasi che le feste fossero ordinate per somiglianti disordini, e per offendere Dio più assai de gl'altri giorni. Come parimente si tenevano in pochissima riverenza i luoghi sacri; perciocchè nelle Chiese si trattavano i negotii soliti delle piazze, etiandio nel tempo de' divini uffici;... e (quell) che è molto peggio in alcuni luoghi della diocesi, facevano feste e balli nelle medesime Chiese, profanandole etiam con battervi dentro il grano e le biade, senza averne altro scrupolo, per l'abuso pessimo introdotto dalla mala consuetudine » (35).

Carlo Fanton assicura che nel vicentino l'amministrazione del battesimo era spesso accompagnata da scherzi volgari e da risate; che alcuni si facevano cresimare due ed anche più volte « ob levitatem aetatis vel ob aviditatem munerum quae illis tribui solent »; che si entrava in chiesa con falchi e mute di cani da caccia; e che talora si obbligavano i sacerdoti a far soste nella messa, e perfino a ricominciarla da capo (36).

Troppo ci dilungheremmo se volessimo anche solo enumerare le superstizioni che nascevano da tanta ignoranza circa le principali verità della fede (37). Meritano invece un particolare accenno sia la propaganda ereticale che l'insegnamento irreligioso, minaccianti le basi stesse della dottrina cristiana e la sua conservazione tra le classi più colte.

Quanto vivo e sentito fosse il pericolo dell'eresia nelle regioni nord-orientali d'Italia lo si arguisce dal citato memoriale di Gian Pietro Carafa

(33) Dalla parte inedita dell'o. c. di C. FANTON.

(34) TACCHI VENTURI P., o. c. I, p. I, pag. 324 seg.; e p. II, pag. 92 seg.

(35) GIUSSANO P. G., o. c., pag. 50.

(36) Dalla parte inedita dell'o. c. di C. FANTON.

(37) Cfr. ad esempio TACCHI VENTURI P., o. c., I, p. I, pag. 329 seg. Per Cremona si vedono gli episodi che narra CAVITELLI L., *Annales ecc.*, Cremona, 1588, pag. 313r e 322r; per Vicenza, CASTELLINI S., *Storia della città di Vicenza*, XIV, Vicenza, 1822, pag. 89. Anche BURCKHARDT J., *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze, 1943<sup>4</sup>, pag. 620-665, tratta questo argomento per il tempo che immediatamente precede il secolo XVI.

*De lutheranorum haeresi reprimenda et ecclesia reformanda*, dove nella prima parte del titolo si profila già il contenuto del gravissimo documento (38). Dal dominio veneto, « gran centro di diffusione della dottrina dei riformatori in Italia » (39), i focolai d'infiltrazione luterana contagiarono facilmente la Lombardia, moltiplicandosi in modo speciale nel cremonese (40). Tipico il caso del mercante Pietro Martire Sambugato, che aveva fatto « pingere sul camino di una sua sala Gesù Cristo N. S. con li dodici apostoli in circuito, ciascuno di loro con le chiavi in mano » (41).

Mons. Gerolamo Vida, vescovo d'Alba (42), informato del progresso che faceva l'eresia nell'Italia settentrionale, e specialmente nella sua città di Cremona, così ne scriveva nel 1539 a Marcello Cervini — poi papa Marcello II —: « In queste parti e in Lombardia gli errori dei moderni eretici vanno molto... dilatandosi ». Egli ne dava in gran parte la colpa ai predicatori che dai pulpiti delle chiese bandivano impunemente l'errore; e contro di essi invocava sanzioni. Tra l'altro ricordava che l'anno innanzi « mastro Agostino dell'Ordine dei Servi » aveva predicato « gagliardamente in Cremona mille eresie », senza che nessuno gli desse sulla voce; e soggiungeva: « oltre le bestemmie che ebbe ardimento predicare... contro Dio e li Santi, tutto incombeva a demolire la potestà ecclesiastica e del Sommo Pontefice; (e) venne a tanto che sediziosamente tentò di persuadere al popolo che fosse lecito ire a casa di prelati ecclesiastici, e popolarmente depredarli ». Il Vida era tanto scosso da quel che vedeva e sentiva da esclamare: « Dico la cosa esser in colmo; e se non se li provvede, vedo l'impendente total rovina » (43).

Disgraziatamente alla minaccia luterana, diffusa anche nel resto della penisola (44), si abbinava l'insegnamento irreligioso dei pubblici ginnasi. Così ne parla il *Consilium delectorum cardinalium et aliorum praelatorum de emendanda ecclesia* del 1537: « Abusus magnus et perniciosus est in gymnasiis publicis praesertim in Italia, in quibus multi philosophiae professores impietatem docent ». E aggiungeva: « Immo in templis fiunt dispu-

(38) C. T. XII, 67-77.

(39) CHABOD F., *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V* in *Annuario del R. Ist. Stor. Ital. per l'Età Moderna e Contemporanea*, Bologna, 1938, pag. 97.

(40) Tratta ampiamente la questione CHABOD F., o. c., pag. 81 seg.

(41) *Il Marchese Del Vasto Gov. di Milano al Podestà di Cremona*, Milano, 9 luglio 1539, in CHABOD F., o. c., pag. 191.

(42) V. GULIK-EUBEL, o. c., III, 113. Cfr. anche LANCETTI V., *Della vita e degli scritti di Gerolamo Vida*, Milano, 1856.

(43) Mons. Vida a M. Cervini, Alba, 27 maggio 1539, in CANTÙ C., *Gli eretici d'Italia*, III, Torino, 1886, pag. 723. Per la divergenza nell'interpretare le fonti circa il significato e l'entità del movimento riformatore in Italia cfr. CASADEI A., *I Riformatori italiani* in *Religio* XI (1939) 422 segg.; BOLGIANI F., *Intorno alle pretese cause morali e sociali del movimento riformatore in Italia* in *Nuova Rivista Storica* XXVI (1942) 69 seg.; e anche CHABOD F., o. c., pag. 102 nota 2; 162 nota 1; e *passim*.

(44) Si vedano le opere generali BUSCHBELL G., *Reformation und Inquisition in Italien*, Paderbona, 1910; RODOCANACHI E., *La réforme en Italie*, 2 voll., Firenze, 1935; CANTIMORI D., *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, 1939; TACCHI VENTURI P., o. c., I, p. I, pag. 431 seg.



tationes impiissimae, et si quae sunt piaae, tractantur in eis res divinae coram populo valde irreverenter » (45).

A tutto ciò si aggiungeva la lettura dei *Colloqui* di Erasmo, che usciti in varie edizioni sia a Venezia che a Firenze, gettavano tra i giovani il disleggio e lo scherno sui voti monastici, il digiuno, i pellegrinaggi e cento altre manifestazioni di vita cristiana, e che perciò stesso erano stati proibiti in Francia nel 1528 e bruciati in Spagna nel 1536 (46).

2. — Dei molti mali che affliggevano la Chiesa nel secolo XVI, prima e più della gerarchia — almeno da principio — si preoccuparono i singoli, e specialmente i laici, dalle cui nobili e sante iniziative ebbe impulso quel movimento restauratore che dalla periferia muove al centro, che dalle membra sale al capo, e va sotto il nome di riforma cattolica, la quale raggiunse il suo apice al Concilio di Trento ed ebbe nei pontefici San Pio V e Gregorio XIII i più efficaci ed autorevoli sostenitori.

Si assiste infatti nei primi decenni del Cinquecento a un incoraggiante risveglio religioso, di cui è segno indubbio il crescente fervore eucaristico, che richiama ed orienta le anime verso una più profonda spiritualità e le incalza alle opere di bene richieste dai tempi (47).

All'avanguardia, e quasi fermento che sommuoverà la massa, stanno gli *Oratori del Divino Amore*, le cui « sorgenti remote sgorgano dalla vita religiosa del Quattrocento — confraternite e predicatori popolari » — e la cui « ispirazione immediata nasce dal grande cuore di santa Caterina da Genova — 1448-1510 — » (48). Gli iscritti mentre dovevano « radicare et piantare » nel proprio cuore « il divino amore » (49), si dedicarono in pari tempo a quell'apostolato di carità fattiva e industriosa che diede origine in varie città d'Italia agli ospedali degli Incurabili (50).

Ben presto però cominciarono a sbocciare iniziative a favore anche degli ignoranti. E qui pure l'esempio viene dal basso, da quelle « Compagnie » cioè di preti riformati e di pii laici che dopo aver provveduto a se stessi pensavano generosamente agli altri. Servano d'esempio i patrizi Bartolomeo Ferrari di Milano e Antonio Maria Zaccaria di Cremona. Del primo si sa che intorno al 1520, benchè non ancora avviato allo stato religioso, insegnava già i rudimenti della dottrina cristiana ai figli del popolo (51). Del secondo è noto che, qualche anno più tardi, anch'egli prima

(45) C. T. III, 140 seg.

(46) C. T. XII, 141 e nota 2. Per Erasmo cfr. l'eccellente e recente lavoro di HUIZINGA J., *Erasmo*, Torino, 1941<sup>2</sup>, specialmente pag. 232 seg.; per il suo influsso in Italia vedi DE NOLHAC P., *Erasmes en Italie*, Parigi, 1888.

(47) TACCHI VENTURI P., o. c., I, p. I, pag. 217 seg.

(48) DA LANGASCO C., *Gli Ospedali degli Incurabili un istituto della Restaurazione Cattolica*, Genova, 1938, pag. 166.

(49) *Capitoli della Confraternita del Divino Amore* in TACCHI VENTURI P., o. c., I, p. II, pag. 25.

(50) PASCHINI P., *La beneficenza in Italia e le Compagnie del Divino Amore nei primi decenni del Cinquecento*, Roma, 1925; e DA LANGASCO C., o. c.

(51) PREMOLI O., *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, I, Roma, 1913, pag. 10.

di fondare col Ferrari e con altri insigni personaggi l'Ordine dei Chierici Regolari di San Barnaba, raccoglieva i fedeli nella chiesa di San Gerdardo di Cremona — detta poi di San Vitale — per tener loro applaudite istruzioni religiose (52).

Vero precursore dell'apostolato catechistico a favore dei piccoli, e dei poveri, e in genere degli illetterati fu San Gerolamo Miani, conosciuto quasi esclusivamente come il « padre degli orfani » (53). Ippolito Porro attestava sin dal 1670 nel suo lavoro *Origine e successi della Dottrina Cristiana in Milano*: « molto s'impegnò il Beato Hieronimo Miani, nobil veneziano, in istruire et ammaestrare ogni sorta di persone nella Dottrina Cristiana » (54). Infatti un biografo trattando della sua prima fondazione a Milano, avvenuta nel 1534 presso la chiesa di San Martino, dice che il Santo era solito catechizzare i suoi orfanelli due volte al giorno; e a meglio illuminarne l'opera, aggiunge che non si restringeva ai soli beneficiati, poichè il Miani « ammetteva... tutti ad udirlo mentre spiegava in casa a' suoi figliuoli cosa dovevan credere, e come dovevan operare; e nell'ore e giorni stabiliti nella piccola chiesa di San Martino spiegava i dogmi della nostra fede e le regole del nostro vivere al popolo che vi correva. Egli (poi) era in questo santo esercizio assistito non solo dai suoi domestici e discepoli, ma da altri sacerdoti e laici » (55). Al Santo si deve soprattutto il metodo, pratico e geniale insieme, d'insegnare la dottrina cristiana per « interrogazioni e risposte » (56). Per suo interessamento inoltre il domenicano Reginaldo Nerli compose il primo catechismo, edito in Pavia e Milano fin dal 1540 (57).

Dell'edizione milanese che va sotto il titolo: *Instrukione della Fede Christiana per modo di dialogo Con l'espositione del Symbolo d'Athanasio* uno storico accurato e coscienzioso asserisce che è « un eccellente catechismo », e che « gareggia con le più belle opere, che in genere di eloquenza e di lingue siano venute alla luce nel secolo decimosesto. Ovunque s'incontrano passi delle divine scritture, e similitudini non meno semplici che decorose, da cui viene mirabilmente corredata e schiarita la spiegazione dei cattolici dogmi. Ma, ciò che più rileva, ivi domina quell'affetto che insensibilmente penetra al cuore, e che è proprio a formare il cristiano » (58).

Il vero apostolo tuttavia della catechesi giovanile nell'Italia pretridentina è il sacerdote comasco Castellino da Castello, detto, per il candore

(52) PREMOLI O., o. c., pag. 4 e 404.

(53) Meraviglia che il TACCHI VENTURI, o. c., I, p. I, pag. 340 non vi accenni pur occupandosi del *Catechismo nel Cinquecento*.

(54) Citato in *L'Ordine dei Chierici Regolari Somaschi nel IV Centenario dalla fondazione 1528-1928*, Roma, 1928, pag. 55.

(55) SANTINELLI S., *La vita del B. Girolamo Miani*, Milano, 1749, pag. 142.

(56) SANTINELLI S., o. c., pag. 121.

(57) TAMBORINI A., *La Compagnia e le Scuole della Dottrina Cristiana*, Milano, 1939, pag. 44; e *L'Ordine dei Chierici, ecc.*, pag. 56.

(58) CASTIGLIONE G. B., *Istoria delle Scuole della Dottrina Cristiana fondate in Milano e da Milano nell'Italia e altrove propagate* (opera postuma a cura di P. Mazzucchelli), Milano, 1800, pag. 66.

verginale che gli traspariva dal volto amabilmente austero e dalla persona composta a dignitoso riserbo, *padre delle purità*.

La domenica 7 dicembre 1536, festa di Sant'Ambrogio, questo degno ecclesiastico che aveva scelto come solco del suo apostolato la città di Milano, con l'aiuto del suo penitente Francesco Villanova, il quale otto giorni prima era riuscito con uno stratagemma a raccogliere intorno a sè una frotta di ragazzi, gettava le basi della celebre *Compagnia della Dottrina Cristiana*, destinata ad alimentare con le sue scuole festive di catechismo la fiamma dell'istruzione religiosa nel popolo e specialmente nella gioventù (59).

Fin dall'inizio il pio fondatore sentì il bisogno di tracciare alla sua opera, che tosto si diffuse in Milano, uno statuto: *Il modo et ordine che si ha da tenere nelle scuole dove se insegna le feste per lo amor di Dio*. Degna di nota per comprendere i criteri formativi di Castellino questa norma: «li putti si faccino almeno una volta il mese confessare, et massimamente si facciano confessar quelli che vorranno venire alla scuola per imparare, da un medemo confessore se gli è possibile, acciocchè prima imparino a viver spiritualmente, (e) con maggior facilità possino dopo imparar il resto, perchè dice la Sacra Scrittura: Nella anima malievola non intra la Sapienza» (60).

Castellino infatti, misurando le nefaste conseguenze sociali oltre che religiose dell'ignoranza, cominciò subito ad insegnare a leggere e scrivere nelle scuole festive di catechismo. «Se il valore specifico e supremo delle scuole da lui introdotte — scrisse sin dal 1910 Achille Ratti, poi Pio XI — è dato dalla Dottrina Cristiana che ne era l'oggetto proprio e principale, è pur vero che all'insegnamento della Dottrina si univa quello dei primi elementi del sapere. Si può ben dire che Castellino fu il più grande ed efficace nemico non solo dell'ignoranza in materia di religione, ma dell'ignoranza in genere, o, come adesso diciamo, dell'analfabetismo» (61).

Mettendo a profitto quanto altri avevano fatto prima di lui, raccolse in un libretto a domande e risposte le principali nozioni intorno alle verità cristiane. Lo diede alle stampe nel 1537, e fu conosciuto sotto il nome generico di *Interrogatorio*. Non se ne possiede il testo primitivo; si ritiene però che non differisse molto da quello ristampato a Venezia nel 1552 che reca la prolissa intitolazione cinquecentesca: *Interrogatorio del maestro al discipulo per instruir i fanciulli, et quelli che non sanno, nella via di Dio novamente ridotto alla reformation christiana*. Si premetteva il *Modo d'insegnare il vivere christiano, et particolarmente a putti et putte, nel qual*

(59) Oltre il CASTIGLIONE sopra citato cfr. TAMBORINI, o. c., pag. 46 seg.; TACCHI VENTURI P., o. c., I, p. I, pag. 340 seg.; ACHILLI G., *Castellino da Castello e le Scuole della dottrina cristiana in La Scuola Cattolica* CXIV (1939) pag. 35 seg.; e MEDA F., *Intorno a Castellino da Castello*, ibid. pag. 257 seg.

(60) TAMBORINI A., o. c., pag. 54.

(61) RATTI A., *Castellino da Castello in San Carlo nel III Centenario della Canonizzazione*, Milano, 1910, pag. 148.

si contengono le cose che è obbligato di sapere, et osservare ogni fidel Christiano (62).

Oltre il Villanova, Castellino ebbe subito una schiera di zelanti cooperatori, cui diede il nome evangelico di « operai ». Anzi nel settembre del 1539 era già costituita una vera e propria confraternita per l'insegnamento della dottrina cristiana ai fanciulli, dai quali si era passato gradatamente e con le indispensabili cautele alle ragazze e al popolo. La dirigeva un priore assistito da dodici consiglieri (63). Gli statuti editi nel 1555 recano in fronte il seguente titolo-programma: *Questa è la regola de la Compagnia dei Servi dei puttini in carità, che insegna le feste a puttini et puttine legere, scrivere, et li boni costumi christiani gratis et amore Dei, principiata in Milano in l'anno 1536* (64).

Ottenuta non senza difficoltà e contrasti l'approvazione del Vicario di Milano, il pio sodalizio, che avrebbe voluto chiamarsi *Compagnia della Riforma Christiana*, si diffuse rapidamente in Italia settentrionale. Nel 1541 contava già promettenti ramificazioni a Genova, Pavia, Verona e Piacenza (65). E negli anni successivi, prima che si conchiudesse il Concilio di Trento — 3 dicembre 1563 —, aveva piantate le sue tende a Mantova, Parma, Lodi, Cremona, Varese, Novara, Bergamo e Brescia, oltre ad essersi consolidato e mirabilmente moltiplicato in Milano (66).

Iniziative simili a quella di Castellino, e forse modellate su di essa, fioriscono negli anni, che precedettero l'opera del Tridentino, anche in altre città d'Italia.

A Cremona, per esempio, nella chiesa dove Sant'Antonio Maria Zaccaria aveva esordito da laico le sue prediche al popolo, il sacerdote genovese Andrea Bava avviò la confraternita dei *Servi dei putti e delle putte di Santo Geroldo i quali insegnano per l'amor di Dio il di delle feste* (67). Il sodalizio però non ebbe grandi sviluppi, e nel 1559 si fondeva con un altro dello stesso genere diretto dai barnabiti (68). Anche il tentativo di don Francesco Gariboldi a Rivarolo, pure in diocesi di Cremona, non recò frutti copiosi (69).

A Venezia invece l'esempio dei gesuiti destò l'emulazione dei buoni. Il 23 maggio 1551 Cesare Helmi scrivendo a Sant'Ignazio di Loyola gli diceva, come notizia di famiglia: « Nella scuola che qua abbiamo cominciato con l'aiuto divino si spera assai frutto spirituale, si delli scholari, si etiam delli lor padri e madri et parenti; perchè alcuni di essi frequentano

(62) TAMBORINI A., o. c., pag. 63.

(63) CASTIGLIONI G. B., o. c., pag. 43 seg. e 127 seg.

(64) CASTIGLIONI G. B., o. c. pag. 211.

(65) CASTIGLIONI G. B., o. c., pag. 70 seg.

(66) CASTIGLIONI G. B., o. c., pag. 102 seg.; e TAMBORINI A., o. c., pag. 85 seg.

(67) PREMOLI O., o. c., I, pag. 133 nota 2; TAMBORINI A., o. c., pag. 119.

(68) Il P. Nicolò d'Aviano, scelto per la direzione spirituale del sodalizio così ne scriveva il 25 febbraio 1559 al P. Melso: « Saprà come i *Servi* di San Geroldo, i quali ammaestrano i fanciulli per l'amor di Dio nelle feste, sono entrati nella *Compagnia* di San Gerolamo per grazia di Dio e non per nostro merito » (PREMOLI O., o. c., I, pag. 134).

(69) CASTIGLIONI G. B., o. c., pag. 140.



quasi ogni domenica et festa la confessione et communione et odono le prediche et fanno molte opere pie... *et havendoli io essortati che vengano alla dottrina christiana* si sono mostrati volenterosi, et credo non havranno bisogno (di) essere molto stimolati ». E tosto aggiungeva: « Alcuni huomini da bene hanno fatto una congregatione per riformar la loro vita e guadagnar alcuna anima a Cristo, *et hanno pigliato la cura di insegnar la dottrina christiana alli fanciulli*, e desiderando di satisfar meglio a tal impresa, hanno fatto grande instantia col... P. Andrea Prusio perchè andasse... le domeniche et feste al luogo dove insegnano la detta dottrina per veder il modo che usano in insegnare, offrendosi (di) star alla sua obedientia et correptione » (70).

A Roma nel 1560, mentre Pio IV lavorava febbrilmente alla convocazione del terzo convegno tridentino (71), Marco Cusani, discepolo di uno dei preti di *San Gerolamo della Carità* — il cenacolo donde venne San Filippo Neri (72) — dava inizio anch'egli, nella chiesa di Sant'Apollinare, ad una scuola della dottrina cristiana, che nel giro di pochi anni si estendeva ad altre Chiese della città (73).

Ho accennato alla nascente Compagnia di Gesù; e conviene subito annotare che una fra le sue prime attività in Italia, oltre la predicazione e l'esercizio del ministero, fu l'insegnamento della dottrina cristiana ai piccoli. Le memorie del Polanco offrono interessanti particolari. Sappiamo infatti di due compagni di Sant'Ignazio, i PP. Rodríguez e Broet, che giunti a Siena nel 1537 « *tuvieron muchas pías y fructuosas ocupaciones* », tra cui l'insegnamento a ragazzi della « *doctrina cristiana*, con mucha edificación dellos y de los padres » (74).

Quest'apostolato fu ripreso a Roma nel '38, dove attorno al santo Fondatore convenne lo stuolo dei suoi primi adepti. Nota il Polanco: « *Asimismo comenzaron a enseñar la doctrina cristiana a los niños, trayendo algunos maestros sus escuelas* » (75). Anzi nel 1541, approvata da Paolo III la Compagnia con la bolla « *Regimini militantis Ecclesiae* » (76), all'emettere Sant'Ignazio, per primo, i voti religiosi: « *Rursus promitto — diceva — me curaturum ut pueri erudiantur in rudimentis fidei iuxta eandem bullam et constitutiones* ». E ognuno dei suoi cinque compagni ripetè, a propria volta: « *Rursus promitto me obediturum circa eruditionem pue-*

(70) *Monumenta Historica S. J., Litterae quadrimestres...*, I (1546-1552), Madrid, 1894, pag. 329 seg.

(71) CASTANO L., *Mons. Nicolò Sfondrati vescovo di Cremona al Concilio di Trento* (1561-63), Torino, 1939, pag. 20 seg.

(72) PONNELLE e BORDET, *San Filippo e la società romana del suo tempo* (1515-1595), Firenze, 1931, pag. 117 seg.

(73) TACCHI VENTURI P., o. c., I, p. I, pag. 342 seg.

(74) *Monumenta Historica S. J., Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de S. J. initiis*, I, Roma, 1943, pag. 196; per le indicazioni biografiche dei due padri in questione cfr. *ibid.* pag. 38 nota 28, e 39 nota 31; e per il loro apostolato a Siena cfr. TACCHI VENTURI P., o. c., II (Roma, 1922) pag. 213 seg.

(75) *Monumenta Historica S. J., Fontes narrativi ecc.*, I, pag. 197.

(76) *Bullarium Romanum*, VI (Torino, 1860) pag. 303 seg.

rorum in rudimentis fidei iuxta eandem bullam et constitutiones » (77).

Da questo vasto e molteplice movimento pretridentino a favore dell'istruzione religiosa del popolo e specialmente della gioventù, appaiono del tutto estranei la gerarchia e il clero in cura d'anime. Ciò si doveva in gran parte all'inveterato abuso della lontananza dei vescovi e di molti parroci dalle loro chiese (78).

Comunque un vescovo d'Italia uscito dagli *Oratori del Divino Amore* intuì il grave problema dell'assenza del clero in un lavoro di sua particolare spettanza, e cercò di risolverlo: Gian Matteo Giberti di Verona (79), che secondo un esperto conoscitore del tridentino « quasi dux et magister dicendus est » del Concilio (80). Stampando nel 1542 le sue celebri *Costituzioni*, che sembra offrirono ai Padri di Trento la falsariga delle riforme disciplinari, egli spronava il clero veronese all'apostolato catechistico, servendosi dell'esempio che veniva soprattutto dal laicato milanese. Scrive infatti: « Ad quod (l'istituto della *dottrina cristiana*)... personae ecclesiasticae alacri animo pronaque voluntate intendere debent, quum iam viderint plures saeculares huic operi manus apposuisse: a quibus se in hoc genere vinci, cederet in dedecus non modicum ordinis clericalis » (81). Perciò non solo fece stampare in edizione locale l'*interrogatorio* di Castellino da Castello, ma pregò e scongiurò tutti i suoi parroci e rettori di chiese affinché raccogliessero nei giorni festivi i figli del popolo, e li istruissero nella fede (82).

(77) *Monumenta Historica S. J., Fontes narrativi ecc.*, I, pag. 210. Nel testo della bolla infatti si diceva che la Compagnia era fondata fra l'altro « ad profectum animarum in vita et doctrina christiana », il che si sarebbe raggiunto specialmente « per puerorum ac rudium in christianismo institutionem » (*Bull. Rom. cit.*, pag. 304); il Preposito generale poi ed il suo consiglio « commendatam habeant — vi si diceva ancora — institutionem puerorum ac rudium in christiana doctrina decem praeceptorum, atque aliorum similium rudimentorum » (*Ibid.*, pag. 305).

(78) Per la cosa in sè e per la grave questione giuridico-teologica sollevatasi al Concilio di Trento cfr. CASTANO L., *Pio IV e la Curia Romana di fronte al dibattito tridentino sulla residenza* (7 marzo - 11 maggio 1562), in *Miscellanea Historiae Pontificiae*, VII, Roma, 1943, pag. 139 seg., specie 145 seg.; e GARCIA GUERRERO F., *El decreto sobre residencia de los obispos en la tercera asamblea del Concilio Tridentino*, Cadice, 1943.

(79) PIGHI G., *Gian Matteo Giberti*, Verona, 1922<sup>2</sup>; PASTOR L., *Storia dei Papi*, IV, p. II (Roma, 1912) pag. 570 seg.

(80) C. T. IV, pag. 190 nota 4. Anche JEDIN H., un altro esperto conoscitore del Tridentino, scrisse recentemente: « Come modello di un vero pastore di anime il Concilio ebbe dinanzi agli occhi il vescovo veronese Giberti morto nel 1543 (*Il significato del Concilio di Trento nella storia della Chiesa*, in *Gregorianum* XXVI (1945) pag. 129.

(81) GIBERTI G. M., *Opera*, Verona, 1740, pag. 64. Il CASTIGLIONI, o. c., pag. 87 sostiene che nelle citate parole il Giberti allude agli operai della confraternita di Milano. Recentemente lo ha voluto impugnare GRAZIOLI A., *Nel centenario della morte di G. M. Giberti vescovo di Verona*, in *La Scuola Cattolica*, LXXIII (1945) pag. 102 seg., specie 106 seg., ma credo a torto.

(82) « Cupientes ut feliciter inchoatum, feliciter prosperetur institutum quo diebus dominicis et festivis pueri et alii in aetate tenera constituti qui diebus huiusmodi (prout aetas illa in malum prona est) ad ludos rixas, et alia illicita divertere consueverunt, in ecclesiis convenientes christianae religionis rudimenta, aliaque ad salutem necessaria doceantur; omnes et singulos rectores et capellanos... aliasque personas ecclesiasticas hortamur et rogamus in Domino ut huic operi sedulo studeant et invigilent; parvulos ipsos eisdem diebus in ecclesiis congregando, disciplinis sanctissimis imbuendo et dirigendo

Cosicchè quando nel 1545 Paolo III raccoglieva a Trento il tanto invocato e contrastato Concilio ecumenico (83); e quando più ancora nel gennaio del 1562 Pio IV ne riapriva per la terza volta i battenti (84), il grave problema dell'istruzione religiosa del popolo, nonchè ventilato, era già in via di soluzione, almeno in Italia. Fu merito dei Padri farne, ispirandosi all'esempio del Giberti, un cardine della vita parrocchiale (85).

3. — Come dissi, il Concilio di Trento, al quale incombeva il duplice compito di precisare la dottrina impugnata dai novatori e di restaurare la scaduta disciplina ecclesiastica, non trattò il problema dell'istruzione religiosa del popolo che di scorcio. L'insieme tuttavia degli accenni che si raccolgono dai decreti di riforma, basta a illuminare l'azione efficace dei Padri, cui non era sfuggito un problema così vitale alla rinascita della vita cristiana nel popolo. Opportunamente ha osservato Uberto Jedin che motivo ispiratore della riforma tridentina fu: *Salus animarum suprema lex esto*. « A Trento — continua l'insigne studioso del Concilio — si decide che la Chiesa dell'età moderna sia principalmente dedicata alla cura delle anime, che il Buon Pastore sia modello del vescovo e del parroco. Siamo a una svolta, che, nella storia della Chiesa, ha un significato non minore delle scoperte di Copernico e di Galileo per il mondo delle scienze naturali » (86).

Fin dal 5 aprile 1546 — pochi mesi dopo la sua apertura — venivano pubblicamente segnalati al Concilio gli abusi della predicazione (87) in questi termini: « *Abusus est quod legitimi ministri verbi Dei, episcopi scilicet et curati, quibus divino iure incumbit evangelizare, iam diu sui officii immemores non evangelizent* ». Dei religiosi poi appartenenti agli ordini dalla Santa Sede approvati a questo scopo, molti predicavano « non legi-

eos exhortando ut librum *Interrogatorii Praeceptoris et discipuli*, quem imprimi fecimus, familiarem reddant » (GIBERTI G. M., *Opera*, pag. 64 seg.) cfr. anche PIGHI G., o. c., pag. 96 seg.

(83) Cfr. in proposito gli articoli di VILLOSLADA G. R., *La Cristianidad pide un Concilio in Razón y Fe* XCV (1945) 13 seg.; e LETURIA P., *Il Papa Paolo III promotore e organizzatore del Concilio di Trento in Gregorianum* XXVI (1945) 22 seg.

(84) CASTANO L., *Mons. Nicolò Sfondrati vescovo di Cremona al Concilio di Trento* (1561-63), Torino, 1939, pag. 84 seg., specie 90 seg.

(85) Meraviglia che, trattando di questa materia, il TACCHI VENTURI, o. c., I, p. I, pag. 343 seg. non accenni alla parte che vi ebbe il Concilio di Trento, il quale se da una parte trovò il terreno preparato, non mancò dall'altra di dare un impulso decisivo allo sviluppo dell'azione catechistica, e soprattutto di farne un dovere al clero in cura d'anime.

(86) JEDIN H., *Il significato del Concilio di Trento nella storia della Chiesa in Gregorianum* XXVI (1945) 128.

(87) Circa lo stato dell'eloquenza in Italia nel sec. XVI cfr. TACCHI VENTURI P., o. c., I, p. I, pag. 291 seg. Al momento di cui si parla entrava in lizza l'oratoria sacra della nascente Compagnia di Gesù, dalla quale indubbiamente si avvantaggiò non poco l'istruzione religiosa del popolo (cfr. le memorie del Polanco, *Monumenta Historica S. J., Fontes narrativi ecc.*, I, pag. 151 seg., specie 195 seg., 211 seg. e *passim*). Nè può essere dimenticata la predicazione popolare e sommamente efficace dei Cappuccini in auge da qualche decennio; si vedano le osservazioni di DE LUCA G. nell'*Introduzione a La bella e santa riforma dei frati minori cappuccini*, Testi scelti e ordinati da P. M. DA POBLADURA, Roma, 1943; ivi le indicazioni bibliografiche dei 4 vol. dei *Monumenta Historica Ord. Fr. Min. Capuccinorum*.

time vocati neque missi, in sacris litteris non eruditi », e quel che è peggio « saepe etiam vita et moribus parum probati », e perfino « undequaue... maxime improbandi ». E si aggiungeva, completando un quadro già di per se stesso oscuro : « Et quod gravissimum est atque intolerabile, praeter hos turpissimi quidam erronei, quaestuarii, girovagi, infame detestabile genus hominum, cum maxima ignominia verbi Dei, cum scandalo populorum, cum infamia Sanctae Sedis Apostolicae, episcoporum et bonorum religiosorum, ementito habitu aut clericali aut religioso aut eremitico sese ingerunt, etiam non invitati, ad praedicandum, innumerabilesque errores tum per ignorantiam tum per malitiam disseminant inter simplices plebeulas, quas anilibus fabulis, confictis miraculis et prophetiis circumveniunt atque a veritate seducunt quaestus gratia » (88).

Si deplorò in quello stesso giorno che mentre era coltivato all'eccesso lo studio delle lettere profane, e tanto tempo si sciupava in questioni inutili, venisse trascurata sia nelle chiese cattedrali che nei pubblici ginnasi, nei conventi come nei monasteri, la Sacra Scrittura, « ita ut populus christianus in nulla fere doctrina minus istructus sit quam in christiana », donde seguiva « ut pueri neque a parentibus neque a magistris in re christianae vitae, quam in baptismo professi sunt, possint erudiri » (89).

Tra i rimedi suggeriti, onde provvedere all'istruzione religiosa dei piccoli e degli indotti, si ventilò fin d'allora — mentre a Milano e altrove in Italia circolava già l'*Interrogatorio* di Castellino — l'idea di un catechismo volgare : « Pro pueris autem et adultis indoctis — dice il documento che conviene conoscere nel suo testo integrale — quibus lacte opus est et non solido cibo, curet Sancta Synodus a viris doctis et piis lingua latina et vulgari edi catechismum ex ipsa Sacra Scriptura et patribus orthodoxis excerptum, ut illi paedagogia instituti a magistris suis et memores sint christianae professionis quam fecerunt in baptismo, et praeparentur ad studia sacrarum litterarum ». Anzi — ciò che non ebbe alcun seguito — si arrivò a consigliare di imporre ai vescovi e ai parroci un esame almeno mensile per accertarsi « quantum in christiana pietate magistri valeant et discipuli proficiant » (90).

Tenuto conto dello stato di fatto e delle mozioni ricevute, nella sessione V celebrata il 17 giugno di quel medesimo anno, il Concilio emanava salutari disposizioni pratiche. Ricordato ai vescovi il loro obbligo alla predicazione (91), soggiungeva : « Archipresbiteri quoque, plebani et quicun-

(88) C. T., V, 73. In materia di predicazioni si vedano anche i *Tractatus* presentati al Concilio in quella stessa circostanza, o per lo meno nel corso dello stesso 1546 (C. T. XII, 573 seg., 577 seg.).

(89) C. T., V, 72.

(90) C. T., V, 73.

(91) A questo proposito il 5 aprile si era invocato : « Ut episcopi aliquando tandem meminerint se esse in Ecclesia Dei positos Pastores et Doctores ad praedicandum atque ideo saltem omnibus diebus dominicis et festis solemnibus praedicent populo suo verbum Dei, quo oves pastoris sui vocem, si non semper, saepe audiant quam hac aetate esuriunt et sitiunt » (C. T., V, 73 seg.).



que parochiales vel alias curam animarum habentes ecclesias quocunque modo obtinent, per se vel alios idoneos, si legitime impediti fuerint *diebus saltem dominicis et festis solemnibus plebes sibi commissas pro sua et earum capacitate pascant salutaribus verbis*, docendo quae scire omnibus necessarium est ad salutem annunciandoque eis cum brevitate et facilitate sermonis vitia quae eos declinare, et virtutes, quas sectari oporteat, ut poenam aeternam evadere et coelestem gloriam consequi valeant». Ogni pretesto di esenzione, inoltre, doveva essere sventato, e ogni negligenza punita (92). In un modo indiretto ma non meno efficace il Concilio concorreva alla soluzione del problema con l'imporre in quella medesima Sessione lo studio e la pubblica spiegazione della Sacra Scrittura (93).

Dal tenore del testo riportato appare chiaramente che era in questione la catechesi degli adulti, sia per la materia da trattare nelle istruzioni domenicali, sia per la forma consigliata, semplice e breve. Questo emerge anche meglio dalle discussioni che precedettero il decreto, col quale si volle porre un argine alla dilagante ignoranza religiosa degli adulti (94).

Della catechesi degli adulti si preoccupò il Concilio anche nella Sessione XXIV dell'11 novembre 1563. L'esperienza suggeriva che quanto si era fatto nella Sessione V ai tempi di Paolo III non era sufficiente, per cui onde adattare quelle disposizioni « *praesentium temporum usui* », oltre le catechesi domenicali e festive si imponevano quelle quotidiane o almeno trisettimanali per il tempo di quaresima e d'avvento, allo scopo di esporre al popolo « *sacras scripturas divinamque legem* ». E si ingiungeva al vescovo: « *Moneat... populum diligenter, teneri unumquemque parochiae suae interesse, ubi commode id fieri potest, ad audiendum verbum Dei* » (95).

Nella medesima Sessione il Concilio tornò sull'argomento dell'istruzione religiosa del popolo, in ordine ai sacramenti: « *Ut fidelis populus — è detto — ad suscipienda sacramenta maiori cum reverentia atque animi devotione accedat, praecipit sancta synodus episcopis omnibus ut non solum, cum haec per se ipsos erunt populo administranda, prius illorum vim et usum pro suscipiendum captu explicent, sed etiam idem a singulis parochis pie prudenterque, etiam lingua vernacula, si opus sit et commode fieri poterit, servari studeant, iuxta formulam a sancta synodo in catechesi singulis sacramentis praescribendam* ». I vescovi infatti ne dovevano curare la traduzione in volgare, e la relativa spiegazione dei parroci al popolo durante le loro allocuzioni domenicali e festive (96). In particolare poi, ai trattarsi del sacrificio della messa, i Padri, respinto il tentativo di celebrarla in volgare, avevano inculcato « *pastoribus et singulis curam animarum ge-*

(92) Sess. V, de ref. c. II. Il dovere della predicazione unitamente a quello della residenza vien ribadito per tutti gli aventi cura d'anime in Sess. XXIII, de ref. c. I; e di nuovo se ne tratta in Sess. XXIV, de ref. c. IV.

(93) Sess. V, de ref. c. I.

(94) C. T., V, 72-160 *passim*.

(95) Sess. XXIV, de ref. c. IV.

(96) Sess. XXIV, de ref. c. VII.

rentibus, ut frequenter inter missarum celebrationem vel per se vel per alios, ex iis quae in missa leguntur, aliquid exponant, atque inter cetera sanctissimi huius sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus praesertim dominicis et festis » (97). D'altra parte per conto loro i Padri avevano già insistito perchè si conservassero intatti i riti e le cerimonie della messa, onde « mentes fidelium per haec visibilia religionis et pietatis signa ad rerum altissimarum, quae in... sacrificio latent, contemplationem excitarentur » (98).

Le catechesi sacramentali e liturgiche, intese le prime soprattutto come preparazione prossima ed anche remota ai momenti più solenni della vita cristiana, non debbono confondersi con l'omilia domenicale. Di queste c'è un precetto esplicito nella *Sessione XXIV*, dove si comanda a tutti i vescovi di procurare « ut (parochi) inter missarum solemnities aut divinorum celebrationem sacra eloquia et salutis monita... vernacula lingua singulis diebus festivis vel solemnibus explanent eadem in omnium cordibus postpositis inutilibus quaestionibus, inserere, atque eos in lege Domini erudire, studeant » (99).

Particolari insistenze furono fatte perchè il popolo venisse istruito intorno al sacramento del matrimonio (100), e circa l'obbligo di obbedire ai propri superiori ecclesiastici (101).

Altre questioni dogmatiche e liturgiche attirarono l'attenzione dei Padri, come quelle su cui si esercitava la critica demolitrice dei novatori. Così si ordinava « omnibus episcopis et ceteris docendi munus curamque sustinentibus » affinché, secondo il tradizionale insegnamento della chiesa istruissero diligentemente i fedeli « de sanctorum intercessione, invocatione, reliquiarum honore et legitimo imaginum usu » (102). Altrettanto si fece per la dottrina del purgatorio. Anzi è il caso di osservare che proprio qui il Concilio dà le norme fondamentali per l'efficacia delle imposte catechesi. Dice infatti: « Praecipit sancta synodus episcopis ut sanam de purgatorio doctrinam a sanctis Patribus et sacris conciliis traditam a Christi fidelibus credi, teneri, doceri et ubique praedicari diligenter studeant. Apud rudem vero plebem difficiliore ac subtiliore quaestiones, quaeque ad aedificationem non faciunt, et ex quibus plerumque nulla sit pietatis accessio, a popularibus concionibus secludantur. Incerta item vel quae specie falsi laborant vulgari ac tractari non permittant. Ea vero quae ad curiositatem quandam aut superstitionem spectant, vel turpe lucrum sapiunt, tanquam scandala et fidelium offendicula prohibeant » (103).

Dal fin qui detto appare chiaramente che il Concilio, se non esclusiva-

(97) Sess. XXII, de sacr. miss. c. VIII.

(98) Sess. XXII, de sacr. miss. c. V.

(99) Sess. XXIV, de ref. c. VII.

(100) Sess. XXIV, de ref. c. I (Decr. *Tametsi*, in fine).

(101) Sess. XXV, (*Continuatio* Sess. del 4 dic. 1563) *De delectu ciborum ecc.*

(102) Sess. XXV, *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus.*

(103) Sess. XXV, Decr. *De Purgatorio.*

mente, quasi sempre nei suoi decreti in questa materia ebbe di mira l'istruzione religiosa degli adulti. Non trascurò tuttavia i bambini.

La distinzione precisa fra catechesi per gli adulti e i bambini, e il conseguente duplice dovere degli aventi cura d'anime, è molto recente (104). Ai Padri del primo convegno tridentino era stata suggerita, come notai, fin dal 5 aprile 1546, come anche la compilazione di un catechismo « *pro pueris et adultis indoctis* » (105). Dalla *Sessione V* però, dove il problema fu sollevato per la prima volta, tale distinzione non appare (106).

L'insufficienza del provvedimento preso allora (107), e assai più lo sviluppo che dal 1546 al '63 presero in Italia le confraternite della *dottrina cristiana*, e particolarmente quella di Milano, persuasero i Padri del terzo convegno tridentino a specificare anche il dovere delle catechesi per bambini. Infatti nella *Sessione XXIV*, posto a guisa di principio fondamentale: « *Nul-lus... saecularis sive regularis (sacerdos) — e convien notare subito che non era in causa unicamente il clero secolare — etiam in ecclesiis suorum ordinum, contradicente episcopo, praedicare praesumat* », si aggiungeva: « *Idem etiam saltem dominicis et aliis festivis diebus pueros in singulis paro-chiis fidei rudimenta et obedientiam erga Deum et parentes diligenter ab iis ad quos spectabit, doceri curabunt, et, si opus sit, (episcopi) etiam per censuras ecclesiasticas (eos) compellent, non obstantibus privilegiis et consuetudinibus* » (108).

Si noti subito che il Concilio nulla stabilì circa il modo con cui dovevano attuarsi le catechesi per bambini. E forse è facile indovinare il perchè. Leggendo gli *atti* conciliari si ha l'impressione di una doppia corrente fra i Padri: l'una che voleva provvedere direttamente ed energicamente all'istruzione religiosa dei bambini; l'altra, più benigna, che riteneva sufficiente un provvedimento indiretto, vale a dire per mezzo dei genitori e dei maestri (109). Prevalse la seconda; il che spiega come mai durante la prima epoca del Concilio non si legiferò che circa le catechesi degli adulti. Nel '63, invece, il problema assumeva un particolare aspetto di attualità, per lo sviluppo raggiunto un po' dappertutto dalle scuole della *dottrina cristiana* per fanciulli. I Padri quindi plaudirono all'impresa ch'era sorta in Milano e passata a molte città d'Italia, e la canonizzarono, rendendola obbligatoria a tutte le parrocchie. Si astennero però anche allora dall'impartire norme sul modo di tradurla in atto; il che fa pensare ad una implicita approvazione, almeno in linea di massima, del sistema vigente, il quale indub-

(104) Cfr. la Costituzione *Acerbo nimis* di Pio X del 15 aprile 1905 (*Acta Sanctae Sedis*, XXXVII pag. 613 seg.); e canoni 1331-1332 del Codice di Diritto Canonico.

(105) C. T., V, 73.

(106) Sess. V, de ref. c. II.

(107) Sess. V, *ibid.*

(108) Sess. XXIV, de ref. c. IV.

(109) Si disse già che il 5 aprile 1546 fu fatta in Concilio la seguente proposta: « *Episcopus et parochus saltem semel in mense teneatur vel eos (i. e. pueros) examinare vel examinationem audire, ut intelligat quantum in christiana pietate magistri valeant et discipuli proficiant* » (C. T., V, 73); però dopo varie congregazioni generali si giunse a questa conclusione: « *Episcopi non obligantur ad eorum (i. e. puerorum) examinationem* ».

biamente era buono ed apportava copiosi frutti. E ciò sembra tanto più vero in quanto il Concilio non obbligava gli stessi parroci a tenere le catechesi per bambini, ma soltanto a procurare con diligenza che venissero dirozzati nelle verità fondamentali della fede e nell'ubbidienza verso Dio e i genitori « ab iis ad quos spectabit » (110).

Così, per opera del Tridentino, che nel '63 impostava in forma più chiara ed esplicita il problema dell'istruzione religiosa della gioventù, specie di quella operaia e contadinesca, le buone iniziative di pii e zelanti sacerdoti, religiosi e laici, avvalorate dal magistero universale della Chiesa, passavano alla rinnovata gerarchia (111), divenendo norma costante di vita pastorale. In questa materia, difatti, come in altre affiora la tendenza del Concilio di restaurare la decaduta autorità dei vescovi nelle diocesi, che ben può dirsi uno dei concetti informativi di tutta la riforma tridentina. E però sia per l'insegnamento religioso come per la predicazione il vescovo diviene il centro autorevole e propulsore di tutto il movimento diocesano. A lui fanno capo e lo coadiuvano i parroci, che a loro volta, almeno per le catechesi, possono servirsi di persone generose e provette.

Si può ancora osservare che il Concilio non trattò esplicitamente delle catechesi per la prima comunione (112), ma si limitò a precisare l'obbligo di accostarsi dall'uso di ragione (113); e che in tutta questa materia, come in tante altre di riforma, intese dare mano forte alla restaurazione della vita parrocchiale (114).

4. — A facilitare l'istruzione religiosa dei fanciulli, fin dall'aprile 1546 — come si è detto — era presentata al concilio la proposta di un *catechismo* in latino e in volgare da compilarli col sussidio della Scrittura e dei Padri (115). L'idea piacque; e fu concluso che lo si dovesse redigere in Concilio stesso, limitando però il contenuto alle verità fondamentali della fede (116). Nel maggio si fornì sull'idea, che si abbinava a quella di un

sed parochi; curent tamen episcopi ut vel parochi vel alii id faciant. Neque huius examinationis fieri debet mentio in decreto (C. T., V, 121). Si veda anche THEINER A., *Acta genuina ss. oecumenici concilii tridentini*, I, Agram, 1874, pag. 91 seg.

(110) Sess. XXIV, de ref. c. IV.

(111) Si veda, per tacere d'altro, quale severa riforma il Concilio imponeva ai vescovi (Sess. XXIV, de ref. c. I).

(112) Cfr. Sess. XIII, c. VIII, cc. II e IV; XXIV, de ref. c. VII.

(113) « Si quis negaverit omnes et singulos Christi fideles utriusque sexus, cum ad annos discretionis pervenerint, teneri singulis annis, saltem in Paschate, ad communicandum iuxta praeceptum sanctae matris ecclesiae: anathema sit » (Sess. XIII, De SS.mo Euch. Sacr., can. IX).

(114) Presso GALLEMART G., *Sacrosanti Concilii Tridentini Canones et decreta item Declarationes Cardinalium Concilii interpretum*, Lione, 1621, pag. 474 si possono vedere le intemperanze cui si era giunti verso la fine del Cinquecento nell'interpretazione di questa direttiva.

(115) C. T., V, 73. La proposta accennava anche agli adulti ignoranti, ma dall'insieme appare che mirava soprattutto alla gioventù.

(116) C. T., V, 120.



*Omeliario* per il commento dei vangeli domenicali (117). Non si venne tuttavia a una decisione pratica.

Si riprese il progetto nel gennaio del 1562, all'inaugurarsi la terza fase del Tridentino, ma per motivi contingenti e secondari (118), senza tuttavia disconoscere la necessità e utilità dell'opera. Il domenicano Egidio Foscarari, vescovo di Modena, così ne scriveva al card. Morone: « Hanno pertrattato (i cardinali presidenti) che sarebbe bene comporre un catechismo per autorità d'un concilio, (meglio) che per autorità d'uno particolare ». Ed aggiungeva, non so con quanta oggettività: « Questi sono ragionamenti famigliari, senza alcuna ferma determinazione et resolutione » (119). Invero qualche giorno più tardi gli stessi legati, questo facevano sapere al Borromeo: « In una (nostra) congregazione privata signammo hieri molti prelati parte all'indice, parte al catechismo, e parte al decreto che s'haverà a formare (per la prossima sessione) » (120). Chi fra i legati pare seguisse con maggior interesse la questione del catechismo era il card. Seripando, buon teologo e ottimo riformatore della diocesi di Salerno (121). Nelle sue note personali del mese di febbraio si legge infatti: « Ut catechismus a ludorum magistris quotidie legatur et ad litteram tantum declaretur. Ut omnibus diebus festis de rebus in eo contentis praediceatur » (122).

Era, come si vede, l'antica idea di provvedere all'istruzione del popolo e dei fanciulli, che risorgeva e veniva presentata ai Padri dell'assemblea ecumenica.

Se non che nel frattempo in Germania, dove per l'interessamento dell'imperatore Ferdinando I era apparso il catechismo di San Pietro Canisio (123), l'idea primitiva aveva subito un mutamento: prima che al popolo sembrò opportuno provvedere al clero. Infatti il 1° gennaio 1562 inviando al Concilio i suoi rappresentanti, Ferdinando li incaricava di chiedere la compilazione di un catechismo ad uso dei « dottori, parroci, predicatori, maestri e rettori di scuole » (124).

A questa direttiva si attennero anche i francesi allorchè sullo scorcio

(117) C. T., V, 132.

(118) Cfr. CASTANO L., *Mons. Nicolò Sfondrati vescovo di Cremona al Concilio di Trento* (1561-63), Torino, 1939, pag. 93 segg.

(119) Mons. E. Foscarari al card. G. Morone, Trento 22 genn. 1562, in BALUCE S. *Miscellanea*, ed Mansi, IV, Lucca, 1764, pag. 214.

(120) *I legati al card. Borromeo*, Trento, 29 gennaio 1562, in SUSTA J., *Die Römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV.*, Vienna, 1904, pag. 13. I legati tornarono sul particolare in febbraio, o. c., pag. 23.

(121) Cfr. JEDIN H., *Girolamo Seripando: Sein Leben und Denken im Geisteskampf des VI. Jahrhunderts*, 2 vol., Würzburg, 1937.

(122) C. T., II, 468.

(123) PASTOR L., *Storia dei Papi*, trad. it., VII, Roma, 1923, pag. 288 seg.

(124) PASCHINI P., *Il catechismo romano del concilio di Trento*, Roma, 1923, pag. 8. Ivi pure pag. 9 seg. il benintenzionato tentativo del Canisio di ottenere l'approvazione conciliare alla ristampa del suo lavoro.

del 1562 giunsero a Trento, guidati dal celebre cardinale di Lorena (125). L'articolo XIII del loro memoriale di riforma era così concepito: « Sul catechismo e sul sommario della dottrina cattolica da compilarli... si stabiliscano quelle cose che parve alla Maestà Cesarea di presentare a questo Concilio » (126).

I legati poterono assicurare in proposito: « Fu già data questa incombenza ad alcuni prelati, che compongano un catechismo ed in esso raccolgano le cose necessarie: e quel prelati hanno già cominciato il lavoro ed in breve lo porteranno a compimento » (127).

In realtà nel corso del 1562 il Concilio, occupato e preoccupato da più assillanti problemi, si era limitato a tener desta l'idea del catechismo. Lo stesso Seripando dopo i surriferiti accenni in materia annotava: « Haec non sunt in prima sessione — 26 febbraio 1562 — tractata quia ad eam pertinere videntur in qua de catechismo confecto et indice decernentur » (128).

Sul serio pare che si cominciasse a lavorare nella primavera del '63. Solo allora infatti i vescovi incaricati del catechismo ebbero facoltà di scegliersi due teologi di loro gradimento per condurre avanti l'impresa (129).

Non è mio scopo seguire gli ulteriori sviluppi dell'iniziativa conciliare. Mi basti osservare che la commissione, la quale veramente si adoperò alla stesura del catechismo, non fu costituita che nell'ottobre di quell'anno, verso la fine del Concilio (130); e che vi tenne il primo posto l'umanista bresciano Muzio Calini, arcivescovo di Zara (131).

Ma a quell'epoca il disegno primitivo dell'assemblea ecumenica aveva già subito l'influsso della proposta imperiale e francese. Lo assicura Monsignor Pietro Gonzalo de Mendoza, vescovo di Salamanca, nelle sue note tridentine. Detto che il catechismo era da tutti voluto, e messo in rilievo con legittimo orgoglio che agli spagnuoli, come a persone sicure in materia di fede, era stata affidata la parte riguardante il *Credo*, prosegue: « Si faranno due catechismi: uno grande e uno piccolo: quello grande perchè se ne servano coloro che dovranno insegnare, come sono i curati; quello piccolo perchè sia come il sommario del grande, e, tradotto in tutte le lingue, possa essere imparato a memoria dai fanciulli: il che è una cosa importantissima, poichè si tiene per certo che un catechismo, come quello diffuso da Calvino, fu la rovina di tutta la Francia » (132).

Al catechismo grande alludevano senza dubbio i Padri nella *Sessione*

(125) Cfr. EVENNET H. O., *The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent*, Cambridge, 1930.

(126) PASCHINI P. o. c., pag. 11.

(127) PASCHINI P. o. c., ibid.

(128) C. T., II, 468.

(129) SUSTA J., o. c., III, 260.

(130) C. T. II, 706. Per le attività svolte nei mesi precedenti cfr. PASCHINI P., o. c., 12 seg.; e PASTOR L., o. c., VII pag. 289 seg.

(131) Cfr. CASTANO G., *Mons. Muzio Calini arcivescovo di Zara al Concilio di Trento 1561-63* in rivista *Il Concilio di Trento*, II (1943) pag. 124 segg.

(132) C. T., II, 689.

dell'11 novembre 1563 stabilendo che fossero tenute le catechesi sui sacramenti « iuxta formam a Sancta Synodo... praescribendam: quam episcopi in vulgarem linguam fideliter verti, atque a parochis omnibus populo exponi curabunt » (133). Dove si può già arguire che agli occhi del Concilio il catechismo per i parroci aveva cominciato a prevalere su quello per il popolo.

L'assemblea ecumenica però — ed è facile intuirne le ragioni — non poté completare l'opera, che via via aveva mutato indirizzo. Allo sciogliersi quindi trasmise quel che si era fatto alla Santa Sede, perchè con la sua autorità curasse l'esecuzione del progetto conciliare (134). I lavori furono tosto ripresi a Roma, e nel 1566, sotto Pio V, usciva finalmente in luce il celebre *Catechismus ad Parochos* (135).

Al catechismo piccolo più nessuno pensò; e forse non era neanche il caso di pensarvi: provvedendo al clero, indirettamente si provvedeva anche al popolo e alla gioventù; sicchè il grave problema dell'istruzione religiosa dei fedeli poteva, almeno in linea di principio, dirsi risolto. Tanto più che dalla radice prolifica e teologicamente sicura del catechismo romano, non tarderebbe a sbocciare tutta una fioritura di catechismi popolari (136).

5. — Nondimeno, come per il resto, anche per la riforma che mirava all'istruzione religiosa del popolo, con le norme tridentine, era necessaria l'azione illuminata e operosa dei Santi (137). E qui, negli anni che seguono immediatamente il concilio, grandeggia in Italia la figura di San Carlo, vero apostolo della *Dottrina cristiana*.

L'attività catechistica del Borromeo precede e quasi prepara il suo apostolato milanese. Egli infatti fu l'animatore caldo ed entusiasta della commissione che lavorò alla stesura del catechismo *ad parochos*. Il 27 dicembre 1564 scriveva al card. Osio, già legato pontificio al Concilio: « Il catechismo è... pronto, compilato per cura e dottrina di uomini dottissimi, i quali ora lo limano, affinché quando vi sarà dato l'ultima mano, l'opera esca in pubblico più ornata e perfetta » (138). E il 3 aprile dell'anno seguente, scusandosi col card. Infante di Portogallo per aver troppo a lungo trattenuto il teologo Foreiro, aggiungeva: « Per la sua diligenza ed industria abbiamo quasi finito il catechismo, opera molto eccellente ed ornata,

(133) Sess. XXIV, de ref. c. VII.

(134) Sess. XXV, *De indice librorum et catechismo, breviario et missali*.

(135) Per la preparazione immediata del Catechismo sotto Pio IV, come per la sua pubblicazione e diffusione sotto Pio V cfr. PASCHINI P., *o. c.*, 17 segg.; e PASTOR L., *o. c.*, VII pag. 291 seg. Vedi anche *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos S. Pii V Pont. Max. iussu editus*, Roma, 1920.

(136) Cfr. MANGENOT E., *Catéchisme in Dictionn. de Théol. Cath.*, II, p. II (Parigi 1932) col. 1919 segg. Per quelli pre-tridentini in Italia s. veda TAMBORINI A. *o. c.* pag. 178 segg.

(137) Vedi in proposito la bella osservazione di JEDIN H., *Il significato del Concilio di Trento nella storia della Chiesa in Gregorianum* XXVI (1945) pag. 129 seg.

(138) BALUCE S., *Miscellanea*, ed. Mansi, III, Lucca 1763, pag. 520.

che comprende quasi tutti i precetti e i documenti del vivere piamente e santamente » (139).

La perfezione della forma, curata dal latinista Giulio Poggiani, era un tributo al gusto classicheggiante del tempo. Osserva Pietro Gorla: « Mentre la verità scendeva in rivoli puri e freschi dalla mistica pietra vaticana a fecondare la vigna del Signore, l'umanesimo che si era lungamente perduto correndo dietro in folle adorazione alle vanità della forma pagana, veniva arrestato dalla mano forte del Borromeo e fatto inginocchiare su quelle sponde ad adorare la vera Bellezza increata, trasparente dalla teologia e dalla morale cattolica, e a tributarle l'imperituro omaggio della sua arte purificata » (140).

In quegli stessi anni — 12 giugno 1564 — la *Compagnia dei servi dei puttini in carità*, fondata a Milano e diretta da Castellino da Castello, mandava al pastore (141), trattenuto al fianco dello zio Pio IV, uno schematico resoconto delle proprie attività: 28 scuole festive di religione, tra maschili e femminili, cui accorrevano circa 2000 alunni, e 200 e più *operai*, i quali — diceva il documento — « hanno costume di confessarsi e comunicarsi spesso, e far anco confessar e comunicar i fanciulli e fanciulle, quelli e quelle però che sono in età e idonei alla comunione » (142).

La personale conoscenza con la benemerita istituzione del pio sacerdote comasco il Borromeo la fece il 23 settembre 1565, giorno del suo trionfale ingresso in Milano (143). Sappiamo da una cronaca che in quella circostanza Mons. Nicola Ormaneto, vicario del Santo « pregò la *Compagnia della dottrina cristiana* e volle ventiquattro delli detti Maestri — ossia *operai* — et che ognuno di loro avesse uno bastone in mano rosso, che avesse suso la *moraia*, cioè l'arma del ditto Arcivescovo, e che ditti huomini avessero a tenere in ordinanza tutto il clero secolare e regolare » (144).

Tosto le *scuole* di Castellino ebbero il più largo appoggio e le simpatie del giovane Pastore. Scrisse Pio XI di f. m.: « San Carlo ebbe per Castellino l'ammirazione che si tributa ai grandi e la venerazione che si riserva ai santi... Quand'egli santamente spegnevasi (21 settembre 1566) il piccolo arboscello da lui trent'anni innanzi piantato sotto il portico della chiesa di San Giacomo si era fatto albero gigante e spingeva le sue radici, spandeva i suoi rami fecondi in tutta Italia e già si accingeva a varcarne i confini per trapiantarsi in ogni terra cristiana. Già egli movendosi con i

(139) BALUCE S., *o. c.* III, pag. 522.

(140) GORLA P., *Immagini di San Carlo* in *Echi di San Carlo*, fasc. XI (Milano, 1938) pag. 383.

(141) Dal 7 febbraio 1560 il giovanissimo card. Borromeo era diventato « amministratore » della chiesa ambrosiana, senza però risiedervi; fu consacrato vescovo il 7 dicembre 1563 - appena chiuso il Tridentino -, e nominato arcivescovo di Milano il 12 maggio 1564 (VON GULIK-EUBEL, *o. c.*, III, 240 nota 11. La lettera della confraternita, come si vede, è di un mese dopo).

(142) TAMBORINI A., *o. c.*, pag. 194.

(143) GIUSSANO P. G., *o. c.*, pag. 38.

(144) TAMBORINI A., *o. c.*, pag. 199.



tempi e con le cose, aveva più volte riformato e perfezionato le leggi o Regole che davan norma alla grande opera; quando San Carlo la raccolse nel suo cuore e nelle sue mani poderose, nulla ebbe di più caro e prezioso e forse nulla sentì più largamente i benefici del suo zelo di apostolo e del suo genio d'uomo di governo » (145).

Infatti sin dal primo Concilio Provinciale tenuto a Milano nell'autunno del 1565 (146), rifacendosi alle prescrizioni tridentine (147), che saranno sempre il suo grido di battaglia, stabiliva: « Parochi singulis dominicis, et aliis festis diebus, qui Ecclesiae praecepto agi soleant, pueris singuli in suis parochiis initia fidei tradant, eosque ad obedientiam, primum Deo, deinde parentibus praestandam, erudiant; ac propterea a prandio stata hora; proprio campanae sono ad id munus assignato, ad ecclesiam convocandos curabunt » (148). E tra gli altri libri sacri propose fin d'allora al suo clero il catechismo *ad parochos* « Romae edendum » (149).

Nè si contentò di leggi scritte: chè, radunati i parroci della città, « con calde esortazioni li pregò ad attendere a questa pia opera, mostrando l'estrema necessità che ve n'era, e che questo era proprio ufficio e carico loro ordinato anco dal sacro Concilio Tridentino ». Altrettanto fece con gli *operai* di Castellino, ai quali con lungo ed efficace discorso mostrò l'importanza di ammaestrare e allevare bene i figlioli nella disciplina cristiana e nel santo timor di Dio; e quanto alto e eminente fosse questo ufficio di cooperare alla salute delle anime... e l'infinito premio che Dio aveva loro apparecchiato ». Anche ai predicatori rammentò di istruire i fedeli sull'obbligo della cristiana educazione dei figli (150). « Con le quali diligenze — conchiude il biografo del Santo — infiammò il Cardinale talmente gl'animi del suo popolo, che si vide in poco spazio di tempo un concorso grandissimo di persone dell'uno e dell'altro sesso ad abbracciare quest'opera » (151).

Fu curata in quegli anni anche la ristampa dell'*Interrogatorio* di Castellino, « con certi agionti dell'III. e Reverendissimo Cardinal Borromeo », che non lasciò di favorire in tutti i modi l'istituzione del pio sacerdote comasco (152).

Tanto che al secondo concilio provinciale, celebrato nell'aprile del '69 (153), il santo Metropolita ordinava ai suoi suffraganei: « Curet episcopus ut in singulis dioecesis suae oppidis vicis *Doctrinae Christianae Sodalitas* instituat, quae in eo munere ipsos parochos adiuvet »; ed aggiungeva: « Quibus autem locis *Sodalitas* eiusmodi institui non poterit, in iis

(145) RATTI A., *Castellino da Castello in San Carlo nel III Centenario della canonizzazione*, Milano, 1910, pag. 149.

(146) *Acta Ecclesiae Mediolanensis ab eius initii usque ad nostram aetatem opera et studio Presb. Achillis Ratti*, II, Milano, 1892, pag. 25 segg.

(147) Sess. XXIV de reform. c. IV.

(148) *Acta Ecclesiae Mediolanensis etc.*, II, pag. 32.

(149) *Acta Ecclesiae Mediolanensis etc.*, II, pag. 68.

(150) GIUSSANO P. G., o. c., pag. 548.

(151) GIUSSANO P. G., o. c., pag. 549.

(152) TAMBORINI A., o. c., pag. 210 segg.

(153) *Acta Ecclesiae Mediolanensis etc.*, II, pag. 169 segg.

duo tresve homines saltem deligantur auctoritate graviore, qui pro christiana pietate id sollicitudinis suscipiant, ut pueros adolescentesve ad parochum inducant, a quo in ecclesia illi fidei rudimentis imbuantur » (154). La medesima sollecitudine perchè dovunque si istituissero le scuole della dottrina cristiana, che riscuotevano sempre più l'approvazione di Roma (155), traspare anche dagli atti del terzo concilio provinciale (156). Altrettanto si può affermare dei Concili seguenti (157). Basti rilevare che tra le disposizioni dell'ultimo — il sesto, celebrato nel maggio del 15581 (158) — ne inserì una con la quale esortava i vescovi della provincia lombarda a procurare l'istruzione religiosa dei soldati (159).

Il pensiero del Santo in materia, oltre che dalla molteplice attività catechistica, lo abbiamo da una sua lettera del 2 novembre 15571 al Nunzio di Spagna: « E' di tanta utilità — scriveva — quest'opera delle scuole cristiane il giorno di festa, che per me non so vedere qual altra cosa abbia fatto tanto frutto in questa mia diocesi, quanto questa » (160).

Egli stesso non disdegnava di fare il catechismo ai ragazzi: « ogni sera delle feste — narra il Porro — si metteva anch'egli a insegnare la *Dottrina Cristiana* sopra la porta del Duomo, e sopra i leoni d'essa faceva disputar i figlioli » (161). Anzi, rispondendo nel 1579 a Mons. Gian Battista Castelli, vescovo di Rimini e suo antico vicario, il quale lo aveva invitato a passare per quella città durante un viaggio a Roma, scriveva: « perchè il vostro invito non sia un complimento senza scopo, avreste dovuto darmi facoltà più ampia di tener discorso alla *Compagnia della Dottrina Cristiana* costì istituita di fresco » (162).

Il 17 giugno poi del '77, dando l'ultimo segno di benevolenza alla confraternita di Castellino da Castello, la quale nei tre lustri postridentini si era estesa e radicata in molte città d'Italia (163), il Santo la erigeva in ente giuridico sotto il nome di *Compagnia della Dottrina Cristiana*, e la metteva sotto la speciale protezione dei suoi successori (164).

Frattanto si vennero formulando le nuove regole del sodalizio. Rivedute dallo stesso Borromeo andarono in vigore fin dal '79; non uscirono

(154) *Acta Ecclesiae Mediolanensis* etc..., II, pag. 170. Nelle parrocchie più disagiate della sua diocesi il Santo aveva istituito il così detto *magister scolasticus*, un « sacerdote - cioè - beneficiato con l'obbligo d'insegnare gratuitamente e per amor di Dio a tutti i fanciulli » (TAMBORINI A., o. c., pag. 208).

(155) Si vedano le bolle *Ex debito pastoralis* del 6 ottobre 1567 di San Pio V (*Bullarium Romanum*, VII, Torino, 1860, pag. 95 seg.) e il Breve del 30 ottobre 1572 di Gregorio XIII (*Acta Ecclesiae Mediolanensis* etc..., II, pag. 257 segg. e 1416 segg.).

(156) *Acta Ecclesiae Mediolanensis* etc..., II, pag. 234 seg.

(157) *Acta Ecclesiae Mediolanensis* etc..., II, paggg. 340 seg., 524 segg.

(158) GIUSSANO P. G., o. c., 427.

(159) *Acta Ecclesiae Mediolanensis* etc..., II, pag. 770.

(160) Cit. in *San Carlo Borromeo nel III Centenario della Canonizzazione*, pag. 145.

(161) Cit. in TAMBORINI A., o. c., pag. 215.

(162) Cit. in *San Carlo Borromeo nel III Centenario della Canonizzazione*, pag. 145.

(163) TAMBORINI A., o. c., pag. 233-305.

(164) TAMBORINI A., o. c., pag. 306 segg.

però in luce se non dopo la morte del Santo, avvenuta il 3 novembre del 1584 (165).

Nella mente di San Carlo — osserva giustamente l'em.mo Card. Schuster — la *Compagnia della Dottrina Cristiana* doveva essere, non uno dei tanti utilissimi pii consorzi da coltivarsi nelle parrocchie, ma *uno strumento di lavoro* in mano del parroco » (166).

E tale *strumento di lavoro*, che forse incarnava la più utile riforma tridentina a vantaggio del popolo, e che si era mirabilmente diffuso, benchè sotto forme diverse, in tutta Italia e fuori (167), produsse frutti che solo Dio conosce a pieno, ma che anche la storia può rilevare attraverso alla ripresa della vita cristiana nel mondo cattolico.

Basta l'eloquenza delle cifre che si hanno per Milano, giacchè un computo generale non sarà mai possibile. Alla morte di San Carlo la grande archidiocesi ambrosiana contava: 740 scuole con 273 ufficiali superiori, 1726 ufficiali dipendenti e 3040 operai che curavano l'istruzione religiosa di 40.000 scolari (168).

Ben si può concludere pertanto che la riforma disciplinare del Tridentino non fu, in questo punto, meno efficace della formulazione dei dogmi: l'una ricondusse i credenti al fervore della vita cristiana, mentre l'altra li preservò dalle contaminazioni dell'eresia e li irrobustì nella fede.

D. L. CASTANO, S. S.

(165) Si vedano in *Acta Ecclesiae Mediolanensis* etc..., III, pag. 149 segg.; un breve sunto in *San Carlo Borromeo nel III Centenario della Canonizzazione*, pag. 146; cfr. anche TAMBORINI A., o. c., pag. 313 segg.

(166) SCHUSTER A. I., *L'insegnamento catechistico nelle parrocchie*, Torino pag. 12.

(167) Si veda ad esempio la riforma catechistica del Card. Paleotti a Bologna (TACCHI VENTURI P., o. c., I, I, pag. 350 segg.); dei due Priuli a Vicenza (FANTON C., *La riforma tridentina a Vicenza nella seconda metà del secolo XVI*, Vicenza, 1941, pag. 54 segg.); l'insegnamento dei Gesuiti nei loro collegi (TACCHI VENTURI P., o. c., I, I, pag. 355 segg.). Per Roma cfr. PASCUCI P., *L'insegnamento religioso in Roma dal Concilio di Trento ad oggi*, Roma, 1938. Degna di nota particolare per ciò che riguarda i paesi extraeuropei la riforma catechistica di San Toribio (1538-1606), arcivescovo di Lima, detto il *San Carlo delle Ande* (LETURIA P., *S. Toribio Alfonso de Mogrovejo segundo arzobispo de Lima*, Roma, 1939, pag. 20 segg.); e dei Gesuiti nel Perù (LOPETEGUI L., *El Padre José de Acosta S. J. y las misiones especialmente americanas del siglo XVI*, Madrid, 1942, pag. 513 segg.).

(168) FRANCESCHI D., *San Carlo Borromeo*, Torino, 1938, pag. 215.

G. B. VICO  
E IL PROCESSO CONTRO «ATEISTI»  
NAPOLETANI (1688-1693)

---

Nella fioritura di studi cattolici che l'infelice 1944 (secondo centenario della morte di G. B. Vico e della definitiva edizione del suo capolavoro, la *Scienza Nuova*) ha veduto in Italia, è mancato in modo quasi assoluto il tentativo di difendere il grande filosofo napoletano dalle accuse mossegli da parte degli storiografi neohegeliani per quello che riguarda la vita privata.

Non dico che si sarebbe dovuto rifare daccapo le ricerche per una compiuta biografia; quanto ha fatto e fa il Nicolini da parecchi anni a questa parte, con una dedizione veramente encomiabile, non ha certo bisogno di venire sostituito da altri studi o di vedersi affiancato un inutile doppione. Di qui innanzi non si potrà parlare o scrivere del Vico senza rifarsi alle note che Fausto Nicolini ha dedicato ai vari volumi della edizione barese (Laterza) o raccolte in studi a parte il cui programma editoriale costituisce un insieme di forse trenta volumi.

Ma, pure, una certa attenzione a quanto, con il Nicolini, affermano o suppongono della vita privata del Vico il Croce e altri studiosi come il Corsano e il Gentile, avrebbe potuto rilevare certe imprecisioni da cui la integralità cattolica del Vico viene compromessa e avrebbe invitato a emendarle in nome della onestà e della oggettività storica.

Non si tratta di inesattezze la cui scoperta sia opera di pedanti; si tratta di una intera serie di deformazioni tendenti a fondare in una supposta estraneità pratica al cristianesimo, una estraneità dottrinale al Cristianesimo stesso.

La interpretazione idealistica della filosofia del Vico dovrebbe, cioè, mostrare lo sviluppo di tale filosofia al di fuori dei principi cristiani; e poichè in generale si pensa come si vive, gli storiografi idealisti hanno voluto essere anche biografi per documentare, con il fatto di una vita equivoca, la equivocità del pensiero.

Senonchè detti storiografi e biografi vennero a trovarsi di fronte a una continua tradizione che affermava la integralità cattolica del Vico; e



allora si cercò di supplire ai documenti con supposizioni, che non parevano del tutto infondate, presentandole come dati storici accertati.

Non è una soluzione sporadica; più e più volte, con diversi scritti, quasi tutti i cultori idealisti del Vico hanno collaborato per concretare la loro accusa, che, infine, si può definire in questo senso: *il Vico, giovane ancora, si sarebbe compromesso in un largo movimento antireligioso e per tutta la vita avrebbe portato, in se stesso e nella fama esteriore, le tracce e i residui dell'aberrazione giovanile.*

Ho voluto esaminare le ipotesi e le prove; e mi sono convinto che il nostro filosofo non può affatto venirne toccato.

Per questo propongo qui alcune precisazioni, nell'intento, più che di polemizzare, di collaborare alla completa esattezza storica delle notizie — poche, in verità — che si hanno del Vico.

Dette alcune informazioni sul movimento antireligioso in questione, prenderemo in esame i punti di contatto che con esso il Vico avrebbe avuto — secondo quei biografi —; e confido che i risultati dell'esame saranno tali da scagionare il Vico da ogni accusa.

### **Il movimento culturale dell'ultimo 1600 napoletano.**

Bisogna rifarsi all'ultimo 1600 napoletano, sulla scorta, soprattutto, del Nicolini.

Dopo la peste del 1656 — tremendo flagello che decimò la popolazione del Regno, tanto che, nella sola capitale, morirono due terzi dei seicentomila abitanti —, si verificò in Napoli un vasto movimento di rinascita culturale.

Esso passò per diverse fasi, le quali possono venire ricordate su per giù in questi termini: anzitutto una constatazione dell'arretratezza culturale, col desiderio di adeguarsi alla cultura e alla mentalità dei paesi più inquieti di Europa; in secondo luogo un tentativo di svecchiamento della cultura locale, per mezzo di una eclettica imbastitura dei motivi antitradizionali, passati e presenti, tratti dalla storia della filosofia e dalle correnti del pensiero di moda nelle nazioni straniere; da ultimo, come reazione a questo scapigliato movimento, l'illuminismo napoletano di Vico, Genovesi, ecc.

Ciò che la storia ci ha conservato del secondo momento — il solo che c'interessi qui — è testimonianza di una effervescenza giovanile, priva affatto di serietà scientifica. Fu un dispiegamento di forze fresche, non ancora orientate, desiderose di dire la loro dinamica parola contro l'antica sapienza creduta morta, senza, tuttavia, sapere controllare la propria attività innovatrice su di una norma sicura, nè potere vantare un discernimento comunque maturo.

Difficile sarebbe caratterizzare la cultura di quei « novatori ». Incapaci di assurgere, d'un tratto, a una propria filosofia, essi si abbandonavano

all'adorazione di tutto ciò che i secoli passati avevano saputo produrre contro la tradizione (con Democrito, Epicuro, Gassendi, Telesio, Bruno, Campanella, ecc.) e di ciò che veniva contemporaneamente pensato nelle nazioni straniere (con Cartesio, Bacone, ecc.).

Si venne così, in breve, a delineare una profonda scissione nella cultura napoletana: da una parte i novatori, i quali, per dimostrare la propria combattività amavano denominarsi antiaristotelici o, con una certa ostentazione, libertini e liberopensanti; dall'altra parte i conservatori, che s'identificavano nei professori della Università, i quali continuavano imperterriti a esporre Aristotele e Galeno come testi sacri, e nei Gesuiti, i quali tenevano in città scuole di tutti i gradi e cattedre di filosofia scolastica.

Bisogna dire che l'una e l'altra parte, quanto mai battagliere, non seppero forse tenersi nei giusti limiti di una polemica intelligente e moderata, se, quasi insensibilmente, dal campo filosofico-umanistico, scesero, incauti, in quello dommatico-religioso.

Comunque, sappiamo che, da tali intemperanti scaramucce, non tardarono a precisarsi posizioni non più soltanto antiaristoteliche e anticlericali, ma anche antiecclesiastiche e addirittura anticristiane. Così, per bocca di un Tommaso Cornelio, si affermava la mortalità dell'anima e la inesistenza dell'inferno (1), mentre per bocca di un Decristofaro e di un Giannelli, si giungeva a dire che, « essendo venuto al mondo Cristo Signor Nostro, avesse voluto, per ambizione di regnare, dichiararsi figlio di Dio, benchè non fosse tale » (2). E ci dovette essere di peggio, se il movimento novatore poté venire definito una *ondata di ateismo*.

Il posare da « ateisti » era venuto ormai di moda; e, come ogni altra cosa di moda, si predicava e si vantava, sia pubblicamente, sia nei salotti e negli altri convegni privati (2 bis).

Da ciò si può capire come il movimento in parola fosse ormai diventato un pericolo serio. Pericolo di scristianizzazione a danno del popolo; questo, indubbiamente, non partecipava alla lotta; al più vi assisteva, dommandosi chi mai avesse ragione, se « i preti » o « i libertini », giacchè

(1) FAUSTO NICOLINI, *La giovinezza di G. B. Vico*. Bari (Laterza) 1932, p. 83.

(2) F. NICOLINI, *o. c.*, p. 128.

(2 bis) Di salotti il Nicolini ne ha rintracciati una dozzina. Li tenevano: Tommaso Cornelio, con carattere prevalentemente matematico-naturalistico; Fulvio Caracciolo, con tendenze a ricerche di patrie memorie; e poi, via via, Nicolò Caravita, caro agli anticurialisti e agli antibarocchisti; Marcantonio Orian, il quale dava ricetto ai dilettanti di esperimenti fisici e, al tempo stesso, ai musicofili, agli autori critici e teatrali e ai fiordrammatici. Nel salotto del medico Agnello si davano ritrovo i Gassendisti puri, fra i quali doveva entrare poi anche lo storico anticattolico Pietro Giannone; in quello di Lionardo di Capua convenivano i letterati, e celebri sono le polemiche « capuiste » contro il Pignataro e l'Aulizio. Si ricordano pure il salotto di Lucantonio Porzio e quello accademizzante del medico Gaetano de Alteriis; infine, quello delle rivaleggianti Aurora Sanseverino e Ippolita Cantelmo-Stuart. La biblioteca di Giuseppe Valletta era il salotto dei filosofi; la farmacia di Carlo Rosito si riduceva, a momenti, a ritrovo degli apostoli dell'atomismo. Più notevoli, come convegni, erano le Accademie, — poche, ma non grame; le più note erano quelle degli Investiganti e quella degli Infuriati (discioltasi in un secondo tempo e ripristinata col nome di Accademia degli Uniti).

di dottrina pura non s'intendeva affatto; tuttavia pericolo c'era che esso venisse travolto, per l'autorità dei personaggi, in qualche ondata di scetticismo.

Per ovviare a ciò, viva ancora essendo la reazione post-tridentina alla cosiddetta Riforma, si ricorse al rimedio ordinario di quel tempo, vale a dire, alla Inquisizione.

Il processo — nel quale, a torto, come vedremo, si vorrebbe che anche il giovane Vico venisse implicato — fu istituito dal Santo Uffizio negli anni 1688-1693. Esso dovette essere laborioso, stante il numero degli indiziati; certo è ridicolo parlare di trentamila novatori «ateisti», come faceva un tale Giuseppe Pignata, fuggito nel 1693 dalle carceri del Santo Uffizio di Roma; ma, se anche furono solo qualche centinaio, il compito degli inquisitori non dovette essere lieve.

È facile intendere inoltre come l'intervento ecclesiastico non venisse certo accolto pacificamente e senza recriminazioni. Dai salotti partivano mozioni su mozioni, per contrastare la procedura e creare intorno ai funzionari della Inquisizione Romana un'atmosfera di ostilità popolare; da quello di Niccolò Caravita, soprattutto. Dapprima si emanò una protesta scritta della «Città di Napoli» (o dei maggiorenti, i quali, appunto, appartenevano a quella media borghesia di novatori) e firmata da qualche migliaio di cittadini per l'arresto del De Cristoforo e del Giannelli; di poi si curò l'invio a Roma, di una deputazione di protesta contro «le ingerenze ecclesiastiche»; infine si volle e si ottenne l'allontanamento da Napoli del delegato dell'Inquisizione Romana e il trasferimento degli inquisiti dalle carceri del Sant'Uffizio, in San Domenico Maggiore, a quelle arcivescovili e il correlativo passaggio del loro processo dalla Inquisizione Romana a quella Diocesana.

Tuttavia il processo, condotto con cura e coscienza (3), ebbe il suo svolgimento normale e la sentenza fu resa di pubblica ragione nel 1693 in Duomo, dall'Arcivescovo stesso, Cardinale Cantelmo.

Perdurò, in seguito, qualche strascico di astio e di malignità anticuriale, tenuto vivo per alcuni anni nel salotto del Caravita, il quale continuò a essere uno dei centri maggiori dell'anticurialismo, assumendo tinte volte-riane e dando ricetta agli uomini che Roma metteva al bando per le loro idee anticristiane.

Questa, per sommi capi, la storia del processo e dell'ambiente incriminato dell'ultimo 1600 napoletano. Veniamo ora a un onesto confronto fra il Vico e tutta questa vicenda.

(3) Notiamo, a questo proposito, che le ricerche e i procedimenti sono tuttora controllabili; anzi, col consenso dell'attuale Arcivescovo S. E. il Card. Ascalesi, c'è chi s'interessa per mettere in luce responsabilità e storia del processo. Cfr. ANTONIO COR-SANO, *Umanesimo e Religione in G. B. Vico*. Bari (Laterza) 1935, p. 33.

## La prima giovinezza.

Il periodo della prima giovinezza del Vico fino al 1687, quando cioè egli aveva diciannove anni, è certamente buono.

Non narrerò degli anni in cui fu allievo dei Padri Gesuiti, poichè faccio a parte alcune considerazioni sulle relazioni del nostro filosofo con gli Ecclesiastici; nè mi dilungherò sulla sua completa dedizione alla famiglia e allo studio.

Mi contenterò di portare un argomento negativo, che stimo decisivo. Nel 1687 venne offerto al Vico l'ufficio di precettore dei quattro figli del marchese Domenico Rocca (4); orbene, in questo invito si deve vedere una prova della buona fama meritata dal giovane filosofo nel suo piccolo mondo.

Si noti che il padre dei ragazzetti aveva affidato la cura di cercare un istitutore per i figli, al proprio fratello, Monsignor Geronimo Rocca, vescovo d'Ischia; tutto fa credere, quindi, ch'egli avesse delle severe esigenze in proposito. Per conseguenza, se il vescovo, uomo di grande dottrina e pietà ed esperienza, posò gli occhi sul Vico per la scelta, questo è segno che egli l'aveva conosciuto moralmente, religiosamente e intellettualmente adatto.

Molto ingenuo è credere — col Vico stesso (5) — che l'invito venisse rivolto dopo appena « un ragionamento d'intorno al buon metodo d'insegnare la giurisprudenza... ». Sì, la conversazione ci fu, ma non unica, nè breve. Come ci fa sapere il Nicolini, Mons. Rocca si trovava in Napoli per curarsi di una grave malattia, e, al tempo stesso, stampava nella tipografia del Paci due volumi di Diritto, di cui era valente cultore; questa tipografia era prossima alla libreria della famiglia Vico e, per di più, il proprietario di essa era amico del giovane Giambattista (6).

È facile, per tal modo, spiegare l'incontro e la conversazione, la quale diede modo al vescovo di « apprezzare l'ingegno e la dirittura d'animo » del futuro filosofo (7). Certo dovette piacere assai a Mons. Rocca la parlata calda e profonda in cui il Vico lasciava trapelare un sodo fondamento dottrinale-religioso, radicate convinzioni, severi costumi morali, rette e ortodosse esigenze e aspirazioni di pensiero.

Ma, prima di porgere l'invito, egli dovette ancora assumere informazioni sulla condotta, sulla pietà e sulla dottrina di lui. Solo così, dopo essersi assicurato che l'ingegno e la dirittura d'animo rivelavano una sapienza che dava affidamento della educazione cristiana dei quattro nipoti, egli si decise a prospettare al Vico il disegno che aveva formato in se stesso a suo riguardo.

Non si spiega altrimenti che la proposta venisse fatta e ripetuta insi-

(4) G. B. VICO, *Autobiografia*. Opere, vol. V. Bari (Laterza) 1929, p. 9.

(5) *Autobiografia*, p. 9.

(6) NICOLINI, o. c., p. 43.

(7) NICOLINI, o. c., p. 43.



stentamente, con vivo desiderio ch'essa venisse accettata e con segreto timore che non venisse gradita; al primo venuto non si concede tanta fiducia.

#### Dal 1687 al 1695 a Vatolla.

Quanto al Vico le ragioni portate dal vescovo non poterono non piacerli: bellissimo sito nel castello, perfettissima aria, un padrone che per lui sarebbe stato un padre, possibilità di rimettersi in salute, agio di studiare, ecc. Il bisogno, la malferma salute e l'ansia di trovare un luogo tranquillo e favorevole allo studio s'incontrarono esattamente con la proposta del presule.

Così il povero studente andò in casa Rocca, a Vatolla, nel Cilento, ove rimase per parecchi anni, dal 1687 al 1695.

Non è a credere che colà dovesse senz'altro insegnare giurisprudenza ai tre ragazzi e alla fanciulla del marchese Domenico; questi avevano rispettivamente quindici, quattordici, dodici e dieci anni; è probabile, quindi, che all'inizio egli dovesse piuttosto fungere da aio, e anche con compiti molto elementari, in attesa di dovere dirigere, nello studio del diritto, l'ultimo dei maschi: Saverio.

Comunque, la cosa fu per la comune soddisfazione; quel giovinotto « piccoletto di statura, esile, pallido, malaticcio, giovanissimo e quasi ragazzo » (8) non deluse le aspettative dei Rocca; d'altra parte, le promesse del vescovo furono mantenute appieno; così il Vico, mentre si dimostrava buon maestro, poteva compiere in quei nove anni « il maggior corso degli studi suoi », rimettendosi, al tempo stesso, in buona salute (9).

Ma veniamo al nostro problema. Durante il ritiro di Vatolla, ebbe il Vico qualche contatto con il movimento napoletano, che si svolgeva contemporaneamente? (10).

È certo ch'egli, in quegli anni, si tenne in continua relazione con la città natale. Pur amando il ritiro e lo studio, non era, però, un nato-vecchio; quindi è assurdo pensare che vivesse melensamente fra i libri e i ragazzi, disinteressandosi affatto di quanto, attorno a lui, poteva svolgersi nel campo delle lettere e del pensiero. Le occasioni di ambientarsi in quello che per l'avvenire doveva essere il suo vero mondo, non gli mancavano: chè, seguendo le sorti della famiglia Rocca, trascorreva alcuni mesi dell'anno a Napoli, in una casa all'Imbrecciata a Montecalvario, altri a Portici in una sontuosa villa alla Croce del Lago e il resto nel marchesato di Vatolla (11). Ora è da pensare che in quelle frequenti visite alla sua città, egli, come godeva nel visitare i suoi familiari, così doveva godere di avvicinare qual-

(8) NICOLINI, o. c., p. 54.

(9) *Autobiografia*, p. 10.

(10) Teniamo presenti le date: ritiro del Vico a Vatolla, 1687-1695; processo contro gli « ateisti », 1688-1693.

(11) NICOLINI, o. c., p. 120, 44.

che centro di cultura, per vedere ciò che vi si pensava e vi si diceva (12).

Di positivo, intanto, sappiamo che, proprio durante il precettorato, egli si immatricola alla Università di Napoli, subendone gli esami e addottorandosi prima del 1694 (13). Egli stesso ci dice, poi, di essersi tenuto al corrente delle idee del momento: « Nel tempo nel quale egli partì da Napoli, si era cominciato a coltivare la filosofia di Epicuro, sopra Pier Gassendi, e due anni dopo ebbe novella che la gioventù a tutta voga si era data a celebrarla » (14).

Ma da tutto questo all'affermazione ch'egli sia stato guastato dall'amicizia coi novatori, ci corre parecchio. Il contatto con le idee nuove produsse nell'anima del Vico reazioni ben diverse da quelle prodotte in altre anime del volgo giovanile; egli si conservò del tutto autonomo, di fronte all'andazzo comune, e bisognoso di affermare la propria originalità; tanto è vero questo, che, mentre le novità del giorno contavano fra l'altro anche il pensiero di Renato Cartesio, ecco che proprio il Vico andava maturando quelle riflessioni che dovevano meritargli di venire considerato, allora e poi, come simbolo della reazione anticartesiana nella filosofia italiana...

Sono convinto che le relazioni vichiane col pensiero dei novatori si dovettero ridurre tutte al ricevere notizie di tale pensiero dai novatori medesimi. Egli, cioè, durante le frequenti capatine alla sua Napoli, s'incontrava bensì con gli antichi condiscipoli dei Gesuiti o con i compagni di Università e ascoltava da essi le notizie dei nuovi studi e delle nuove dottrine; ma poi, tornato all'usato ufficio, la sua educazione religiosa, il suo temperamento schivo di baldanzose e leggere contese, la sua condizione di povero istitutore a pagamento ridotto in casa padronale, tutto questo, dico, lo portava a rifletterci su e impediva che il pensiero nuovo prendesse illogicamente in lui quello sviluppo che, invece, per la mancanza di uno scrupolo interno e di un dovere esteriore, prendeva in quegli spensierati. Per tal modo, le notizie, raccolte nei suoi contatti con il mondo, non turbavano le sue condizioni di spirito, nè mutavano le sue convinzioni; forse, anzi, egli accoglieva le proteste entusiastiche di quei bollenti spiriti con qualche amichevole botta di fine ironia...

Prova di tutto ciò siano le notizie positive che noi possediamo sulla sua vita in casa Rocca.

Egli a Vatolla approfittò della vicinanza del convento dei Padri Minori Osservanti per rendersi familiare a quei Religiosi; i quali, come non comune testimonianza di fiducia e di domestichezza, gli concessero l'uso della loro biblioteca. Da quei libri, dalla meditazione e dalla osservazione di tutto ciò che lo circondava, egli certamente andò preparando in quel tempo una parte delle notizie che dovevano costituire, poi, lo schema della *Scienza*

(12) GIOVANNI GENTILE, *Studi vichiani*, Firenze (Le Monnier) 1927, p. 38.

(13) NICOLINI, *o. c.*, pp. 38-9.

(14) *Autobiografia*, p. 16.

*Nuova*. Appartiene a quel periodo, ad esempio, l'approfondimento del domma cattolico e, in particolare, del problema della Grazia (15).

Così, ancora, fra le notevoli impressioni che egli tesoreggia e che vedremo riprodotte nella *Scienza Nuova*, possiamo ricordare quella dell'isolamento di « piccole chiesicciuole » che più tardi dirà aperte dagli uomini « in luoghi aperti e riposti per udire la messa e fare gli uffizi di pietà comandati dalla nostra religione » in tempi in cui, « non essendovi altro mezzo di ritenere in freno gli uomini prosciolti da tutte le leggi umane », essi si portavano famiglie e i loro patrimoni sotto di quelli » (16).

Quanto all'ambiente padronale, il Vico non si mostra mai in contrasto con la religiosità di esso. Col padrone del castello — così diverso, per sentimenti di umanità e di religione, dai non pochi don Rodrighi che imperversavano nei piccoli feudi di campagna (17) — ebbe molta dimestichezza, tanto da esserne trattato come un figlio; il Vico stesso ricorda che con esso aveva in comune la « maniera di poesia »; e gioverà tenere a mente sin d'ora che il marchese continuerà anche in seguito a essere « gentilissimo suo mecenate » (18). Col Vescovo poi, tutto fa pensare ch'egli continuasse le piacevoli discussioni e conversazioni in materia di giurisprudenza, meglio che non avesse potuto fare negl'incontri fra le scansie librerie di Napoli. Mons. Geronimo teneva caro il giovane aio dei nipoti; la tradizione locale afferma persino ch'egli si fece talora accompagnare da lui alla propria sede vescovile d'Ischia; e fu proprio il giovane Vico a chiudere gli occhi all'ottimo prelato, nel 1691, durante un soggiorno a Portici, dopo avergli prodigate le cure estreme (19).

Chi oserebbe negare a tali circostanze un significato religioso del tutto sereno e composto, incompatibile con ogni contrasto interiore?

### Nessuna prova della sua implicazione nel processo.

Tanto più incompatibile è tale religiosità con una effettiva adesione al movimento novatore, con un'adesione, cioè che lo portasse a una attiva propaganda dei principi anticristiani professati da quei *jeunes fous*.

Del resto, diciamo subito che non c'è neppure un argomento per provare che il Vico si sia lasciato irretire nel movimento ateista-lucreziano; il suo nome non compare mai, nè nelle memorie che si hanno dei salotti incriminati, nè nei documenti del processo contro gl'indiziati.

Questo silenzio mi pare dovrebbe avere una forza decisiva.

Eppure esso non contenta i biografi idealisti. Alcuni lo vogliono spie-

(15) *Autobiografia*, p. 10.

(16) *Scienza Nuova seconda*. Opere, vol. IV, 2<sup>o</sup>, Bari (Laterza), § 135.

(17) NICOLINI, *o. c.*, p. 58.

(18) *Autobiografia*, p. 9.

(19) NICOLINI, *o. c.*, p. 44.

gare con l'ipotesi che l'ufficio di Vatolla fosse un comodo nascondiglio, che permettesse al presunto ribelle di sfuggire al processo (20). Già abbiamo risposto a questa gratuita ipotesi: chi li conta i sotterfugi, a cui egli avrebbe dovuto ricorrere per conciliare la presunta attività di untorello anticristiano con le tradizioni cristiane di casa Rocca? Certo avrebbe dovuto essere un campione di finezza nella sua ipocrisia, per mascherare i propri sentimenti, in modo da non lasciar trasparire il menomo indizio del suo tormentoso dissidio intellettuale e morale! Ma, in tal caso, ci si immaginerebbe ch'egli, tornando a Napoli dopo il ritiro di Vatolla, si sentisse liberato da un legame soffocante e si desse a manifestare i frutti delle idee per l'avanti tenute nascoste con tanta arte; invece, ecco che, uscendo da Vatolla, scriverà in un modo così accoratamente cristiano, da sembrare un predicatore (21).

Altri vorrebbero spiegare il silenzio della tradizione e dei documenti di archivio, col fatto che i nomi di parecchi processati sono, in tali documenti, indicati con segni convenzionali (22). Stranissima ipotesi, starei per dire, puerile; essa potrebbe tenere, sì, ma a un patto solo, che già si conoscesse l'inclusione del Vico fra i maggiormente e più gravemente indiziati; è presumibile, infatti, che con segni convenzionali si dovessero indicare i nomi che tornavano a ogni passo, e quindi nomi più in vista di per se stessi e più notoriamente implicati; e di questi nomi doveva certamente sapersi qualcosa per altra via.

Benedetto Croce e Fausto Nicolini, che, senza dubbio, godono la massima autorità nella questione, riconoscono il silenzio dei documenti e l'assenza di prove valide quanto alla implicazione del Vico nel processo. Dice il Croce: « Dei dubbi religiosi, che potevano travagliarlo non si ha nemmeno la generica certezza » (23). E il Nicolini: « Allo stato attuale dei documenti, nessuno può giurare che proprio l'ateismo lucreziano riuscisse a scuotere momentaneamente in lui quella fede cattolica che di mano in mano che egli progredirà negli anni e negli studi, si verrà facendo sempre più piena, più adamantina, più ottimistica » (24).

Tuttavia tanto l'uno quanto l'altro pongono qualche riserva sul valore probativo del silenzio dei documenti, basandosi su indizi esteriori. Benedetto Croce, al Chiocchetti, che insiste sulla piena ortodossia del Vico (25), rimprovera che non abbia posto attenzione agli importanti risultati delle più

(20) CORSANO, o. c., pp. 21-2.

(21) Cfr. VICO, *Orazioni inaugurali*. Opere, I. Bari (Laterza) 1914.

(22) GENTILE, o. c., p. 51.

(23) BENEDETTO CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*. Bari (Laterza) 1933, p. 287.

(24) NICOLINI, o. c., p. 123.

(25) EMILIO CHIOCCHETTI, *La filosofia di G. B. Vico*. Milano (Vita e Pensiero) 1935, p. 198.



recenti ricerche, le quali hanno accertato e determinato un accenno e un interrogativo posto da lui sin dal 1909 (26).

Questi risultati, che noi vorremo esaminare brevemente, si riducono a tre fatti: 1) l'amicizia del Vico con i novatori; 2) una poesia vichiana di sapore lucreziano; 3) alcuni accenni a falli giovanili nel carteggio col padre Giacchi. In questi fatti il Croce, « mercè le ricerche del Nicolini » avrebbe trovato la certezza della verità dell'antico sospetto (27).

### L'amicizia del Vico coi novatori processati.

I biografi idealisti del Nostro filosofo, oggi, si trovano un po' tutti d'accordo che il trovarsi nelle carte del processo il nome di taluni a cui il Vico fu sempre legato da « costantissima » (28) e « fraterna » (29) amicizia, sia segno indubitabile della partecipazione di lui al movimento novatore (30).

Ma ecco un fatto che, in tale supposizione, riuscirebbe inspiegabile (31): Nel 1696, appena tornato in famiglia da Vatolla, il Vico venne invitato, dal Teatino Gaetano d'Andrea, ad abbracciare la carriera ecclesiastica; si noti che il d'Andrea era fratello di uno dei più accesi novatori, Francesco (Ciccio) d'Andrea, amico, appunto, del Vico, e quindi doveva conoscere molto bene quello a cui porgeva l'invito; orbene, è presumibile che il religioso, al quale, futuro vescovo, non doveva mancare un *minimum* di discernimento, si sarebbe guardato bene dal fare un simile invito a un giovane avvocato di ventotto anni, se l'avesse conosciuto, attraverso il fratello, per una mente fuorviata da idee strambe. Direi, anzi, ch'egli si sentisse spinto a fargli l'invito, appunto perchè lo vedeva molto diverso da quei giovani di cui era pericolosamente circondato...

No; l'amicizia del Vico con i Novatori non va veduta come un fatto a sè, ma va considerata nell'insieme della vita del filosofo. Egli, cioè, nato povero e umile, ma, pure, conscio del proprio valore, tentava molto umanamente di farsi strada nel mondo delle lettere; sappiamo dall'Autobiografia (32) come invidiasse « con onesto cruccio ad altri giovani la ventura di conversare con i vecchi accreditati nella cultura, cui egli venerava di lontano come numi della sapienza ». Questa sua necessità lo accompagna per tutta la esistenza, non mai però soddisfatta, data la incompatibilità del suo carattere e della sua *forma mentis* col carattere e la *forma mentis* dei suoi

(26) B. CROCE, Prefazione al volume di G. F. FINETTI, *Difesa della scrittura contro G. B. Vico*. Bari (Laterza) 1936, p. X.

(27) CROCE-FINETTI, p. X.

(28) CORSANO, o. c., p. 21.

(29) NICOLINI, Note al vol. V delle Opere del Vico, p. 109.

(30) NICOLINI, *La giovinezza ecc.*, pp. 169-77. NICOLINI, Note al vol. V delle opere del Vico, p. 109. CROCE-FINETTI, p. X. CORSANO, o. c., pp. 21-2.

(31) *Autobiografia*, pp. 22-3.

(32) *Autobiografia*, p. 22.

contemporanei (33). Con ciò non voglio giustificare quelle compromettenti amicizie; voglio semplicemente spiegarle sotto l'aspetto psicologico. Il Vico forse s'avvide del pericolo ch'egli correva nello scherzare col fuoco, ma, ingenuamente pensando che tutti fossero onesti e intelligenti com'egli era, avrebbe voluto essere socievole indistintamente con i buoni e coi perversi, persuaso che l'intento umanistico bastasse a immunizzare la fede e la morale in ogni contatto men che inequivocabile: *omnia munda mundis*.

In questo modo mi spiego tutto l'insieme delle sue relazioni sociali, in cui egli portava tutta l'anima di letterato, pur custodendo gelosamente il suo patrimonio religioso.

Così egli passò illeso persino nel salotto del più fanatico e volteriano anticurialista, Nicolò Caravita. Vi fu introdotto come letterato da un altro letterato, Giuseppe Lucina, il quale lo presentò e raccomandò al Caravita come a « un protettor delle lettere; della qual cosa era esso giovane per se stesso desiderosissimo » (34).

Identico significato ha la comparsa nel salotto del nobile Paolo Doria. Qui egli s'incontrò spesso con gl'incriminati De Cristofaro, Galizia, Ariani e Giannelli; eppure le conversazioni che si tennero in quegli incontri furono tali da permettere la lettura del « *De Antiquissima Italorum Sapientia* » (35), opera da tutti ritenuta integralmente cattolica (36) e stampata con una dedica al Doria medesimo e con una lode che testimonia avere il nobile uomo scritto egli pure opere d'ispirazione cristiana (37).

Nè, infine, penso che con l'Ariani, il Capasso e il Doria, le maggiori personalità letterarie del tempo, il Vico potesse cospirare contro le verità cristiane portandosi nei signorili e nobili salotti di donna Ippolita Cantelmo Stuart e della Marchesa Angiola Cimini (38).

Al di fuori di questi luoghi di ritrovo non si ha notizia di contatti del Vico con i novatori; certo non si ha traccia della presenza di lui nelle librerie più battagliere e nelle « farmacie » degli ateisti processati. Il Galizia fu censore civile di alcuni scritti notoriamente cristiani del Vico (39); altro non si sa. Dell'Ariani si sa che fu collega del Nostro nell'insegnamento alla Università e che il Vico, ormai vecchio, faceva, della casa di lui, mèta delle proprie passeggiate, in compagnia, si noti, del sacerdote Gaetano Mari, professore di teologia nella Regia Università di Napoli (40). Meno ancora si sa del Giannelli (41). Di tutti questi il Vico faceva menzione nella canzone filosofica: « Giunone in Danza », insieme a uomini di retto sentire cristiano,

(33) Citare una compiuta testimonianza è difficile; questa è la nota dominante di tutta l'*Autobiografia*.

(34) *Autobiografia*, p. 23.

(35) NICOLINI, Note al vol. V delle Opere, p. 113.

(36) C'è persino chi, perchè cattolica, pretende sia stata rifiutata dal Vico della Scienza Nuova, che si supporrebbe, così, eterodossa. Cfr. CORSANO, *o. c.*, pp. 126-7.

(37) VICO, *Opere*, vol. I, p. 129.

(38) GENTILE, *o. c.*, p. 203.

(39) NICOLINI, Note al vol. V delle Opere, p. 301.

(40) NICOLINI, Note al vol. V delle Opere, p. 134.

(41) NICOLINI, Note al vol. V delle Opere, p. 115.

come Casimiro Rossi, autore del poema: « Le persecuzioni cristiane » e il vescovo Marcello Filomarino (42).

Diciamo, dunque, che dalla sola amicizia (nè « fraterna », nè « costantissima ») coi novatori, non si può affatto trarre sicuro indizio, nè tanto meno un qualsiasi argomento della implicazione del Vico nel processo o della adesione di lui al movimento ateistico.

### Gli « Affetti di un disperato ».

Il secondo presunto indizio di cui si fanno forti i biografi idealisti è uno scritto vichiano, il quale non pare mancasse di un certo peso, in quanto rivela tracce d'una mentalità così pessimistica da indulgere, almeno in apparenza, a ispirazioni non estranee a quelle dei novatori (43).

Si tratta di qualche decina di versi, composti proprio in quel tempo (1692) e stampati a Venezia nel 1693, col titolo rivelativo di « Affetti di un malinconico » (44), mutato, poi, in « Affetti di un disperato ».

Gioverà riportarne alcuni brani (45).

L'Autore incomincia domandando ai propri crucci la tregua di un istante :

*Lasso vi prego, acerbi miei martiri,  
a unirvi insiem ne la memoria oscura,  
se cortesi mai sête in dar tormento;  
perchè di rimembrar meco pavento  
le mie sciagure.*

Di quali sciagure parla il Vico?

*Natura dal suo corso smarrita  
di duo adversari me, lasso, compose:  
il mio mortale inferno, afflitto e stanco,  
ch'ormai par venir manco,  
strazia l'anima con pene aspre, noiose;  
e 'l mio miglior, che d'egre cure abonda,  
affligge il corpo con crudeli pesti;  
e mentre, oimè! con pensier molto e spesso,  
me 'nferno a sentir contro me stesso,  
membro non ho ch'a l'anima risponda,*

(42) G. B. VICO, *Opere*, vol. V, p. 328.

(43) CORSANO, o. c., pp. 21-2. GENTILE, o. c., p. 51. NICOLINI, *La giovinezza, ecc.*, p. 123.

(44) NICOLINI, *Note alle Opere*, vol. V, p. 367, vol. VII, pp. 320-1.

(45) VICO, *Opere*, vol. V, p. 313.

*perchè non ho virtù che i sensi dèsti,  
se non se 'n quanto mi si fan sentire  
glì acerbi affetti de' lor sdegni ed ire.*

Egli ha dei sogni, che vorrebbe attuati di là da tali miserie... :

*Vita sovra il mortal corpo serena,  
moderati piacer, delizie oneste,  
tesori per valor vero acquistati,  
onori meritati,  
mente tranquilla in abito celeste;  
amor di cui è solo amor mercede —  
e vicende gentil di fe' con fede.*

Ma non ha speranza che si apra per lui una via di felicità :

*In sì misero stato, sì doglioso,  
va, spera, se tu puoi, qualche riposo.*

Tutte le immagini di tale felicità vengono mutate, in lui, per la privazione di ogni gioia, in altri tormenti aggiunti a quelli della già misera realtà :

*Venite al tristo pensier mio dinanzi,  
ch'e' vi farà sembrar pene e travagli  
a lo mio cor, perchè di duol trabocchi,  
sì come rossa gemma avanti gli occhi  
posta talor egli addivien che facci  
rassempbrar sangue il latte e fiamme i ghiacci.*

Dov'è dunque la causa di tutto questo soffrire?

*Cadente ormai è 'l ferreo mondo  
e son già ìnstrutti a farci strazio ì fati,  
di pari con le colpe i nostri mali  
crebber sugli altri delle prische etati  
troppo altamente  
talchè sembra lo ciel che non più accenda  
benigno lume, onde qua giù discenda  
un'alma lieta.*

Adunque Iddio ha voltato la faccia al mondo, disgustato di tanto male, e ha lasciato che le sventure vengano a punire le colpe; se è così, meglio sarebbe non esser nato!

*Deh! Perch'io da la vita altra beata*



*misero fui condotto  
a la presente amara e disperata?*

Venisse almeno la morte a liberarlo...

*se non è forse che la morte avara  
tema col mio morir farsi più amara!*

Non vi sarà dunque sollievo? Egli ha creduto, un giorno, di trovare la felicità ponendosi alla ricerca della scienza e della gloria; quale fu il risultato?

*... sempre 'l chiamerò pena e non dono,  
se affligge più chi più conosce il male.*

Allora, meglio essere rozzo pastore, incolto contadino di Valtolla, senza idee, ma anche senza sospiri!

*Oh, inver beati voi, ninfe e pastori,  
cui sa ignoranza cagionar contenti,  
ch'obliato sudor, fatiche e stenti  
acquetar vi sapete a un dono frate  
o di poma o di latte over di fiori;  
ed al caldo ed al gel diletto e gioco  
vi crea l'ombra fresca e 'l sacro foco,  
nè altra gioia a voi sembra che piaccia  
che rozzo amore e faticosa caccia!*

Bastino questi pochi saggi per fare intendere quale sia la poesia che tanto incoraggia coloro che sospettano il Vico di Epicureismo teorico.

Ora, poichè questa è l'unica produzione Vichiana che sappia di epicureismo, penso che qualsiasi lettore non prevenuto possa e debba concludere con me, che il Vico non fu mai materialista o ateo alla Epicuro e alla Lucrezio.

Del resto, se vogliamo credere a lui, la filosofia di Lucrezio non ebbe una presa consistente nel suo animo neppure per un momento. Egli stesso confessa sì di essersene interessato: « In lui si destò voglia di intendere le idee nuove sopra (= leggendo) Lucrezio » (46).

Ma ecco l'effetto: essa gli apparve tosto come « una filosofia da soddisfare le menti corte de' fanciulli e le deboli delle donnicciuole » (47). E in realtà tutto fa credere per davvero che alla intelligenza del Vico l'atomismo ateo lucreziano abbia dovuto apparire, così com'esso è, stranamente irrazionale; incapace, quindi, di suscitare un qualsiasi contrasto fra ra-

(46) *Autobiografia*, p. 16.

(47) *Ibidem*.

gione e fede; egli, infatti, se « con diletto vedeva spiegarsi da Epicuro e Lucrezio le forme della natura corporea », vedeva pure, insieme, « con riso e compatimento », che essi erano posti, dal loro sistema, nella « dura necessità di dare in mille inezie e sciocchezze per spiegare i modi di operare della natura umana; e questo gli servì di grave motivo per confermarci sempre più nei dommi di Platone » (48).

Credo che questa protesta meriti piena fede. Non è certo la poesia che abbiamo veduto, l'argomento capace di metterci in sospetto; la nota dominante in essa non è nè l'ateismo, nè il materialismo, nè l'utilitarismo etico, ma un pessimismo personale, vale a dire un punto di vista contingente per una visione pessimistica del cosmo e della vita; e tutto questo appella non già a Lucrezio, ma a un complesso psicologico legato alle condizioni reali dell'autore. Il Vico, in quel tempo era travagliato da continue indisposizioni per la sua non mai ferma salute (49); inoltre si era innamorato della ragazza che doveva poi diventare sua moglie (innamoramento a tutta prima non corrisposto); onde il sentimento dovette avere la sua parte non disprezzabile nello sconcerto del giovane filosofo. Il conflitto interiore che sta a causa del *pathos* della poesia non fu quindi fra ragione e fede, ma fra ragione e sentimento, per cui, tralasciato un istante di considerare la vita e il mondo con la mente illuminata dalla riflessione, si abbandonò a un senso di sconcerto che, a chi è pratico di adolescenti, torna tutt'altro che nuovo; sconcerto, cioè che coglie i giovani quando assistono, quasi sdoppiandosi, alla lotta che in loro stessi si svolge fra le convinzioni razionali e la coscienza del dolore.

Ma vogliamo ammettere per un momento, a mo' d'ipotesi, che la lettura di Lucrezio abbia lasciato qualche poco perplesso l'animo del giovane filosofo. Che ne segue? L'adesione entusiastica e cieca al movimento e l'implicazione nel processo contro gli ateisti? No, poichè manca qualsiasi nesso logico in una simile illazione, così come la traggono i biografi idealisti; bisognerebbe documentarla con ben altri argomenti. Pare invece, che l'effetto della lettura dovesse riuscire come una sorta di vaccinazione antieretica; la soluzione sarebbe stata proprio quella del lieve morbo che segue alla vaccinazione, supponiamo, cioè, il momento di crisi sentimentale, ben presto sanata da un ritorno alla visione virile e razionale del mondo e della vita. Tanto è vero che lo sviluppo del pensiero posteriore non reca alcuna traccia di concetti lucreziani; ritorneranno magari alcune immagini ispirate da quelle letture giovanili; i concetti saranno però sempre cristiani e platonici, vale a dire ispirati a uno spiritualismo aristocraticamente sano.

Ma, per restare alla nostra poesia, vi è ancora una cosa da notare, capace di negare ogni valore personale al pessimismo religioso che pare informare tali versi.

(48) *Ibidem*.

(49) VICO, *Opere*, vol. VII, p. 242; NICOLINI, Note al vol. VIII delle Opere, p. 214;

Il Vico, cioè, in un passo della « Vita », afferma che la « fisica di Epicuro », quella di Roberto Boyle e quella di Renato Cartesio, gli « erano come divertimenti dalle meditazioni severe sopra i metafisici platonici, e servivangli per ispaziarvi la fantasia negli usi di poetare, nel quale si esercitava sovente col lavorare canzoni, durando ancora il primo abito di comporre in lingua italiana » (50).

Stando così le cose, gli « affetti di un disperato » vengono ad allinearsi con altre canzoni le quali, disperse alcune e alcune superstiti, mancano affatto di intimo valore autobiografico (51). Questa interpretazione ha tutta l'aria di poter venire confermata da quest'altro fatto, che il Vico dedica quei versi proprio al marchese Domenico Rocca (52), di cui noi conosciamo i sentimenti religiosi; anzi, pare che fra i due corresse una specie di gara nel comporre versi... (53). Tutto questo, se non altro, vale come forte attenuante.

Ciò posto, pare si possa più che legittimamente affermare che da questa poesia non si può in alcun modo arguire una qualsiasi adesione al movimento lucreziano nè, tanto meno, una effettiva implicazione nel Processo.

### La lettera XI del Carteggio.

L'ultimo appiglio a cui i biografi idealisti del Vico — e soprattutto Benedetto Croce (54) — danno il significato di un indizio della implicazione del Vico al processo in parola, è un passo della lettera XI del Carteggio, datata in Napoli, il 12 ottobre 1720.

In questa lettera, il Vico, ormai attempato, si lamenta, col cappuccino Padre Giacchi, delle invidie e delle opposizioni che in Napoli si facevano contro il « Diritto Universale » (opera contemporanea, d'ispirazione indubbiamente cristiana, che conta come una delle tante redazioni della *Scienza Nuova*) e si rifà alla fama ch'egli aveva lasciato di sè in giovinezza: « Si ricordan di me, fin dalla mia prima giovinezza, e debolezze ed errori, i quali, come gravemente avvertimo in altrui, così altamente ci rimangono fissi nella memoria, e per la nostra corrotta natura diventano criteri da giudicare tutto il bello e il compito che per avventura altri faccia di poi » (55).

Il senso della lettera è chiaro e inequivocabile: l'Autore vi parla di scappatelle giovanili. Saranno state scappatelle di indole morale? Oppure disorientamenti teoretici per esuberanza giovanile? Non si sa. Volere sen-

NICOLINI, *La giovinezza, ecc.*, p. 123.

(50) *Autobiografia*, p. 20.

(51) Per esempio, il panegirico in lode dell'elettore Massimiliano di Baviera e l'Epitalamio per le nozze Carafa-Cantelmo. Cfr. *Autobiografia*, p. 20.

(52) Vico, *Opere*, vol. VII, p. 241.

(53) *Autobiografia*, p. 9.

(54) CROCE-FINETTI, p. X. Il Nicolini è pure di questo parere. Cfr. *La giovinezza, ecc.*, p. 127.

(55) Vico, *Carteggio, Lettera XI*.

z'altro inferire la esistenza di dubbi religiosi è pretesa del tutto arbitraria, soprattutto quando, per altra parte, non si hanno che prove contrarie. Ciò sarebbe lecito soltanto a patto che tali dubbi fossero conosciuti positivamente per via di altri documenti; in tal caso questa lettera sarebbe spiegata essa stessa, più che essere spiegazione di altro.

La storia, dunque, non sa; che dovrà fare, allora? Inventare e supporre? Fortuna che c'è avvezza, direbbe il nostro Manzoni. Io penso però che assai più onesto e prudente sia tacere, quando non si sa. Per questo preferisco lasciare aperto l'interrogativo.

Ma questo interrogativo deve rimanere aperto su tutt'altro che sul processo; giacchè il frutto di tutta la disanima condotta fin qua è affatto contrario a ogni macchia ateistica nella giovinezza del nostro filosofo.

Nè sarà, questo, un argomento per tirare uno scettico velo sugli anni giovanili del Vico; penso che possa benissimo sussistere la certezza della sua rettitudine morale e teorica, nonostante la possibilità di qualche fallo. Nessuno ha mai pensato, credo, a porre il Vico sugli altari; quindi non ci stupiremo nè dell'interrogativo aperto, nè della scoperta di qualche reale mancanza che possa risolvere storicamente la questione.

#### Conclusione.

Concludiamo. Gli indizi presunti che abbiamo esaminati non sono sufficienti; perciò riteniamo di potere considerare il Vico del tutto scagionato da ogni deviazione spirituale.

Questo lo dico con l'amore di un cattolico verso un altro cattolico, il quale della fedeltà alla Chiesa e alla cultura cristiana ha fatto lo scopo e il vanto di tutta la propria vita (56). Poco m'importerebbe di difendere dalle suddette accuse un uomo il quale fosse vissuto nella più piatta borghesia dello spirito; ma un uomo della distinzione del Vico non può essere indifferente alla cultura nostra che è latina e cristiana.

I biografi idealisti hanno tutto l'interesse a estraniare il filosofo napoletano dal pensiero cattolico, poichè questo è il primo passo per collegarlo col tramontato pensiero neohegeliano; ma questo non credo sarebbe stato in alcun modo gradito al Vico; noi troviamo in lui « contraddizioni, incoerenze, pentimenti, ma mai nella sua concezione religiosa, che è lineare in tutte le sue opere, dalle *Orazioni* alla *Scienza Nuova*, e alla quale non venne mai meno; la credenza religiosa entra in tutta la sua speculazione e la colora di sè e cresce in chiarezza e comprensione nel graduale spiegarsi del suo sistema » (57).

CARLO CAPPELLO, S. S.

(56) VICO, *Opere*, vol. III, p. 301. Cfr. CAPPELLO, *La dottrina della Religione in G. B. Vico*. Torino (S.E.I.) 1944.

(57) CHIOCCHETTI, *o. c.*, p. 197-8.



## RECENSIONI

P. OTTO FALLER, S. J.: *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. M. Virginis*. — Analecta Gregoriana, vol. XXXVI, Romae, 1946, pagg. xii-135.

L'ampio lavoro del P. Martino Iugie A. A. sulla morte e l'Assunzione della Vergine (1) ha dato occasione ad altri pregevoli studi sull'importante e attualissimo argomento mariano. Il P. Carlo Balic, O. F. M., in un solido fascicolo: *De definibilitate Assumptionis B. M. V. in coelum*, Romae, 1945, in-8°, pagg. 72, pubblicato poi come articolo sull'*Antonianum* XXI (1946) p. 3-67, impugna soprattutto la parte dogmatica dell'opera del Iugie che trova troppo rigida e poco conforme alla via e al metodo tradizionale della evoluzione omogenea del dogma cattolico. Fa pure utili osservazioni circa alcuni testi patristici (Timoteo di Gerusalemme e S. Epifanio) che il P. Iugie sembra piuttosto sottovalutare in ordine all'affermazione della morte della Vergine.

Il P. Faller S. J., in questo breve ma succoso studio, prende in esame soprattutto la parte positiva del volume del P. Iugie e scruta i primordi della storia della Chiesa per conoscere l'estensione e il significato del silenzio dei primi secoli intorno all'Assunzione della Madonna.

Nella prima parte del suo lavoro, il P. Faller stabilisce che il silenzio dei primi secoli sull'Assunzione non è durato cinque secoli, ma solo due e mezzo dalla morte dell'Apostolo S. Giovanni. Prima infatti delle testimonianze patristiche del sec. VI abbiamo la testimonianza di Teodoro di Pe-

tra circa la festa detta *Memoria Deiparae*, celebrata in Arabia e in Siria già nel sec. V, che non era altro che la festa della morte e dell'Assunzione di Maria. Già alla fine del sec. IV, Timoteo di Gerusalemme in un pubblico discorso suppone come a tutti nota la dottrina dell'Assunzione. Anche i due celebri testi di S. Epifanio, che parlano della fine della Madonna, sono favorevoli alla gloriosa Assunzione corporea di Maria, e contengono solo il dubbio sul modo del transito della Vergine « *utrum mortua sit an non mortua sit* ». Al sec. IV risale pure il transito di Maria del Pseudo-Melitone, in cui è impugnato un altro racconto del transito della Vergine, da lui attribuito all'eretico Leucio, che forse risale al II secolo. Si può quindi affermare che già nel sec. IV e anche prima era viva la fede nell'Assunzione.

Il P. Faller, nella seconda parte del suo studio, cerca la ragione del silenzio dei primi tre secoli intorno alla dottrina della morte e della Assunzione di Maria e la ripone in questi due fatti:

1) nei primordi della Chiesa, il culto della Madre di Dio è sempre strettamente unito al culto del Figlio nelle feste di Natale, dell'Epifania, della Presentazione, onde mentre i martiri ebbero un culto pubblico fin dal terzo secolo, non si trova culto pubblico distinto in onore di Maria, prima del secolo quinto;

2) la teologia della Madonna non si poteva sviluppare che dopo quella Trinitaria e Cristologica; di fatto la prima monografia mariana è la lettera ai cristiani arabi scritta da S. Epifanio nel 377 a. C., nella quale però si parla già dell'Assunzione.

Nella terza parte dell'opera del P. Faller abbiamo una splendida dimostrazione dell'implicita fede assunzionistica dei primi secoli.

Dalla teologia assunzionistica che nel se-

(1) La mort et l'assomption de la S. Vierge, Étude historico-doctrinale, Città del Vaticano, 1944, pagg. VIII-747. « Salesianum » VIII (1946), p. 170-172.

colo VII ed VIII si riscontra presso S. Germano patriarca di Costantinopoli, S. Andrea metropolita di Creta e specialmente nelle omelie di S. Giovanni Damasceno, la dottrina dell'Assunzione è detta *necessariamente* connessa con cinque verità mariane esplicitamente rivelate: la ricapitolazione di Eva non ancora peccatrice, per mezzo di Maria (Gen. 3, 15-19; Luc. 1, 28-48); la Maternità di Maria consacrata dal mistero dell'Incarnazione del Verbo (Luc. 1, 28 ss.; Matt. 1, 18-26); la perpetua verginità di Maria (ibid.); la ineffabile unione tra la Madre e il Figlio nei dolori e nei privilegi (ibid. e Giov. 19, 25 ss.); l'onore che il Figlio deve alla Madre (Matt. 5, 17; Luc. 2, 51; Giov. 19, 26). Queste verità sono altrettante ragioni che esigono non solo per convenienza ma necessariamente l'anticipata resurrezione e la gloriosa assunzione corporea di Maria al cielo. Quindi, secondo S. Giovanni Damasceno e gli altri Padri citati, la dottrina dell'Assunzione è implicitamente contenuta in queste cinque verità esplicitamente affermate dalla Sacra Scrittura, ed esplicitamente professate dai Padri dei primi secoli.

Si deve dunque dire che nella S. Scrittura e nei primi Padri, la verità dell'Assunzione di Maria si trova realmente per quanto solo implicitamente, come l'albero si trova nel suo germe.

Scompaiono perciò le difficoltà contro la definibilità dogmatica della dottrina dell'Assunzione, prese dal silenzio dei primi secoli intorno a questa dottrina. Ciò che infatti in un determinato periodo esiste solo in modo implicito, non si può nello stesso tempo riscontrare in modo esplicito. La evoluzione omogenea del dogma cattolico sta appunto in questo che una dottrina che era sempre stata contenuta solo implicitamente in altre verità già note, non si conosce se non tardi esser in quelle verità implicitamente contenuta.

Il lavoro del P. Faller dimostra chiaramente che ciò si deve dire anche della dottrina dell'Assunzione della Vergine. Questo piccolo volume è quindi di grande importanza ed occupa un posto degno di considerazione nella bibliografia assunzionistica.

Don DOMENICO BERTETTO

S. ROBERTUS CARD. BELLARMINUS: *Opera oratoria postuma*. Vol. I (Ad fidem manuscriptorum edidit, introductione generali, commentario multiplici, notis illu-

stravit Sebastianus TROMP S. J. in Pont. Univ. S. Theol. Prof.) — Romae — In Aedibus Pont. Universitatis Gregoriana, 1942, pag. xvi-352.

Anche a uno sguardo sommario appare subito l'accuratezza veramente singolare con cui è stata preparata questa pubblicazione, che ci offre in una nitida edizione le opere oratorie del celebre controversista gesuita. Il dotto insegnante della Gregoriana non ha trascurato nulla, per rendere possibilmente perfetto questo singolare omaggio al grande Cardinale.

L'intera opera comprenderà nove volumi, di cui ci è presentato l'elenco generale (pag. ix-xiv). Alle opere oratorie sono aggiunti *documenta varia ad gubernium animarum spectantia*: cosa che indubbiamente aumenta il valore documentario della presente raccolta. Nella *pars III* — per esempio — vengono riferiti i « *Sermones pastorales Capuae habiti, una cum actis et documentis relativis* »: tra questi atti vi sono le relazioni delle S. Visite, atti del Sinodo e del Concilio Provinciale ecc., di cui non può sfuggire il valore storico e giuridico e che vengono pubblicati « *quippe quae licet non indolis oratoriae, cum scriptis tamen oratoriis arcte cohaerent* » (pag. v).

Il termine « *Opera oratoria* » è inteso *latiori sensu* « *id est Contiones, Explanations, Instructiones, Exhortationes, Allocutiones, eaque postuma*: opera scilicet quae ipso Bellarmino vivente numquam typis edita sint, sive hucusque in solis manuscriptis latuerint, ut partis longe maioris conditio est; sive post Cardinalis mortem lucem viderint, ut accidit Exhortationibus Domesticis et uni alterive ex Sermonibus. Ipso igitur titulo escluduntur Sermones Lovanienses », che furono stampati, attraverso non poche peripezie, ancora vivente il Bellarmino (cfr. TROMP, in *Gregorianum* XXI, 1940, pp. 383-412).

Il diligente editore dichiara « *in animo fuisse prius edere Commentarium S. Roberti in Summam Theologicam Doctoris Angelici. Quod hoc non factum sit a proposito, rationem habet in miseris conditionibus temporum. Quo enim maior circulus lectorum, eo maior quoque emptorum, et eo minus temeraria editio* ». Ci auguriamo che l'insigne centro di studi che è l'Università Gregoriana possa condurre a termine non solo questa edizione di Opere oratorie, ma darci anche tale commento che tornerà molto gradito agli studiosi: sarà questo il miglior monumento del Grande Ateneo Romano al più illustre dei suoi maestri. Ora

diamo uno sguardo a questo primo volume che è distinto in due sezioni.

Abbiamo anzitutto l'*Introductio generalis* che è importantissima per determinare il valore critico di questo lavoro.

È divisa in tre parti. La prima tratta *De Bellarmino oratore* (pag. 15-75): saggio interessante di un'attività che rese celebre ai suoi tempi il S. Dottore, considerato universalmente come uno dei più rinomati campioni della S. Eloquenza, cui dedicò il tempo libero dagli studi; quando poi divenne Cardinale e particolarmente durante il governo pastorale dell'Archidiocesi di Capua, si dedicò largamente a questo santo ministero, da lui considerato come una delle sue precipue obbligazioni. Il Tromp sa darci preziose informazioni intorno a questo argomento, per cui resta sorpreso chi conosceva quasi unicamente il Bellarmino teologo. Degne di attenzione, e diremmo di meditazione, le ultime otto pagine che trattano « de imagine perfecti oratoris sacri ad mentem Bellarmini ».

La seconda parte (*De fontibus sermonum, instructionum, exhortationum*) ha certamente richiesto al Tromp una particolare cura, per dare al lettore in 34 pagine (76-109) « conspectum completum omnium fontium, sive editorum sive in manuscriptis latentium » che si riferiscono all'argomento.

La parte terza (pag. 110-141) tratta « *De ratione huius editionis conficiendae* »: si vedano particolarmente i capi V e VI intorno alla recensione del testo che il sagace editore cercò « quam fidelissime reddere ». Con quali criteri si sia adoperato ad attuare tale norma suprema, è detto largamente nei citati capi e ne risulta davvero un modello di procedimento metodologico. Questa parte termina con un doppio elenco: dei 215 autori di cui il Bellarmino si servì per stendere le sue prediche e di un centinaio di vite di Santi che poté conoscere particolarmente servendosi dei sette volumi *De probatis Sanctorum historiis* del celeberrimo Surio. Gli autori preferiti sono i padri della Chiesa, particolarmente Sant'Agostino, Sant'Ambrogio, San Giovanni Crisostomo, S. Girolamo, S. Basilio, i due Gregori, S. Bernardo. Non mancano autori profani, particolarmente classici: degna di nota la *Divina Revelatio* della Sibilla Eritrea.

Come *praeivium* alle Opere oratorie vien pubblicato un opuscolo *de ratione formandae concionis* (pag. 145-9), che costituisce « quasi normam generalem, a S. Roberto orationibus suis praefixam » (pag. 141): è un prezioso trattatello di Sacra Eloquenza, che rivela l'intimo animo del santo e che

si mostra ancora assai utile per i sacri oratori! Seguono quindi: *Sermones Dominicales Romani*: quattro per l'Avvento del 1599, otto per la Quaresima e cinque per l'Avvento e Natale del 1600, cinque vari del 1601 e sei per l'Avvento e Natale del 1606. Sono dunque 28 discorsi, che si riferiscono ai più importanti periodi del ciclo liturgico.

Esaminando i singoli sermoni, si sente sempre la voce di un Santo, alieno da vani artifici, che cerca di giungere alle anime con una soda dottrina che imprime convinzioni profonde. Alcuni sono veramente belli, come quello sulla Passione del Signore, in cui mostra gli splendori della sapienza divina che fa mirabilmente unire « *tria contraria* » e cioè « *summa innocentia, summa poena, iustissimus et sapientissimus iudex* » (pag. 229). Si veda, per es., anche il discorso « *de praelatis et subditis* », in cui il Santo parte da una cristiana concezione della superiorità che merita la più grande compassione « si non considerentur accidentia, sed substantia. Posset enim definiri labor periculosus ».

È vero che altre pagine non contengono cose degne di rilievo e non sempre è sviluppata la parte esortativa. La redazione latina di questi sermoni, la ripetizione di vari argomenti (tre predicazioni per l'Avvento) e la mancanza di altri che sarebbero stati desiderati, forse non favoriranno una grande diffusione che noi invece auguriamo a sostituzione di tanti *predicabili* vuoti di sostanza e vani per la forma.

Approviamo pienamente il giudizio che di queste opere oratorie dà il Tromp: *Sunt plena doctrinae, aequae salutaris ac perlucidae; sunt praedicatoribus utilissima, maxime hodiernis, qui sibi conscii fiunt hucusque nimium neglectam fuisse contionem dogmaticam; sunt documenta non spernenda iis, qui inquirunt in statum religionis istius temporis*.

Sarebbe opportuno almeno che le riviste di sacra predicazione — che così spesso documentano con saggi piuttosto insipidi una impressionante decadenza dell'oratoria religiosa — attingessero largamente a questi luminari della Chiesa, che furono così eccellenti propagatori della parola divina.

Così il grave lavoro che fu necessario per questa pubblicazione verrà largamente ricompensato con l'efficace contributo portato al rifiorire di una schietta ed efficace predicazione, elemento indispensabile per una salda ricostruzione morale della società.

Auguriamo al dotto gesuita di poter condurre presto a termine la sua nobile impre-



sa, di cui daremo conto man mano che ci perverranno gli altri volumi.

Don GEROLAMO LUZI

D. CIPRIANO VAGAGGINI, O. S. B.: *Maria nelle opere di Origene*, Roma, 1942, pagg. 226.

Tra gli antichi scrittori di Mariologia, Origene è degno di speciale considerazione, per gli sviluppi da lui apportati alla teologia mariana rispetto agli scrittori precedenti e per l'influsso da lui esercitato sugli scrittori posteriori e specialmente su S. Girolamo e S. Ambrogio, chiamati da Harnack i principali autori della venerazione di Maria in Occidente.

Della dottrina mariana di Origene mancava finora uno studio particolare, che offrisse una sintesi completa e sicura. Il Vagaggini ha colmato questa lacuna con il suo pregevole studio di cui solo ora, per ragioni di guerra, possiamo fare la dovuta menzione.

Siccome la stragrande maggioranza dei testi ove Origene parla di Maria provengono dalle traduzioni di S. Girolamo e di Rufino e dai frammenti greci, raccolti per lo più dalle catene esegetiche, s'imponeva un difficile studio preliminare sulla fedeltà di tali traduzioni e sull'autenticità di tali frammenti. Il Vagaggini ha assolto a questo compito in modo lodevole.

Dopo aver dimostrato la sostanziale fedeltà della traduzione latina che S. Girolamo fece delle 39 Omelie di Origene sul Vangelo di S. Luca, che ancora ci rimangono e di cui Max Rauer nel 1930 ci ha dato l'edizione critica nel *Corpus Berolinense*, egli valuta criticamente l'autenticità dei frammenti greci di tali omelie che il Rauer ha desunti dalle catene esegetiche, e giunge alla conclusione che essi in linea di massima non possono servire a confermare la fedeltà della traduzione di S. Girolamo.

Questa conclusione è il risultato di una minuta analisi critica sui singoli testi che permettono all'autore di scartarne molti come spuri o praticamente trascurabili a causa della dubbia autenticità e di fondare la sua sintesi del pensiero mariano di Origene su testi sicuramente autentici, adducendone, quando occorre, solide prove.

La trattazione assume così il valore strettamente scientifico che si desidera in lavori di tal genere.

Con felice pensiero il Vagaggini pubblica in appendice al suo lavoro (pag. 177-220) il *Corpus Mariologicum ex operibus Origenis excerptum*, in cui compaiono i testi mariani di Origene, sicuramente autentici, sui quali si fonda la sintesi. L'utilità di questo *excerptum* sarebbe ancora maggiore se si fosse pubblicata anche la traduzione latina dei testi greci, per facilitare le citazioni.

La sintesi del pensiero mariano di Origene è ordinata secondo la cronologia dei fatti. Abbiamo così in sei solidi, ordinati e documentati capitoli, l'esposizione del pensiero di Origene sull'origine di Maria, sulla concezione verginale, sul parto, sulla maternità, sulla perpetua verginità e sui progressi di Maria, con opportuni paralleli e richiami alla dottrina mariana degli altri autori mariani preniceni (S. Giustino e S. Ireneo, Tertulliano, S. Ippolito) e agli autori posteriori che ne subirono l'influsso. Si può così valutare l'importanza che Origene occupa nella storia della mariologia.

Ci permettiamo una sola osservazione. Nel capo IV, parlando del parto di Maria (pag. 88 ss.), dopo aver riferito il passo della Omelia XIV in Lucam nella quale O. in dipendenza forse da Tertulliano (*De Carne Christi*, c. 23), ammette la violazione della integrità fisica di Maria, l'Autore riferisce altri testi posteriori favorevoli alla verginità di Maria e si domanda se questi siano una ritrattazione di quanto Origene ha asserito nell'Omelia XIV in Lucam circa la violazione dell'integrità fisica di Maria nel parto, oppure se nel concetto di Origene la violazione dell'integrità fisica nel parto non impedisca che Maria si possa dire ancora vergine. Il Vagaggini sembra propendere per questa seconda ipotesi, e a conferma cita altresì la dottrina degli Scolastici, secondo la quale la materiale integrità della carne è inclusa nel concetto di verginità solo per accidens (vedi, per esempio, san Tommaso, II II, q. 152, art. 1), onde si potrebbe ammettere la verginità anche senza l'integrità fisica.

Convien però notare che gli Scolastici fanno queste affermazioni considerando la verginità come *virtù morale*, in cui giustamente l'elemento essenziale consiste nel proposito della volontà di astenersi dalle soddisfazioni della carne, il quale importa altresì la integrità fisica, che per motivi indipendenti dalla volontà potrebbe venir lesa senza danno della virtù. Questo però non si può dire della *virginitas in partu* che è essenzialmente un *privilegio fisico* e che quindi essenzialmente importa la *integrità fisica* (cfr. S. Tommaso III, q. 28 a. 3). Perciò Origene, negando l'integrità fisica



nel parto, *de facto et realiter etsi non explicitis verbis*, nega la verginità nel parto, ancorchè continui ad asserire la verginità di Maria, considerando però soltanto la *virginitas quantum a viro*.

Non ci pare quindi a proposito il ricorso alla dottrina scolastica circa la *virtù morale* della verginità, nella questione della *virginitas in partu*, che è privilegio fisico e che quindi, secondo la dottrina tradizionale, importa essenzialmente l'integrità fisica, e non solo per accidens.

Questo ottimo studio sulla dottrina mariana di Origene, acuisce il desiderio di aver presto un lavoro simile circa la dottrina mariana di S. Ippolito Romano che ci permetterà di completare la conoscenza della dottrina mariana prenicena, alla quale l'opera del Vagaggini intorno ad Origene ha apportato un notevole contributo.

Don DOMENICO BERTETTO

FRANCISCUS TER HAAR, SS. R.: *Casus conscientiae*, vol. I: *De praecipuis huius aetatis peccandi occasionibus* (pag. VIII-212); vol. II: *De praecipuis huius aetatis vitiis eorumque remediis* (pag. VIII-230). — Augustae Taurinorum. Domus Editorialis Marietti, 1944 (Ed 3<sup>a</sup> recognita).

Di questa opera avemmo già occasione di trattare, facendo la recensione del primo volume (cdiz. 1939) in « Salesianum » (II, 269-70). Allora facemmo una rapida presentazione dell'A. (scomparso nel 1939) e della sua attività teologica. In particolare ponemmo in rilievo quelle che ci sembravano le caratteristiche della sua casistica e cioè:

- 1) l'ampia ed esauriente trattazione teologica e pastorale;
- 2) una sana modernità, per cui vengono affrontate e sviscerate le questioni più gravi e più complesse dei nostri tempi;
- 3) una giusta esigenza soprattutto in materia di castità, ispirata particolarmente agli insegnamenti di Sant'Alfonso M. De' Liguori. Avendo fatta nella citata recensione qualche accenno specifico al I volume (che ora appare in nuova e più elegante edizione che però è sostanzialmente identica alla precedente), ci pare opportuno fermarci piuttosto sul II volume, il quale « praesertim tractat de recidivis, iisque potissimum consideratis relate ad "praecipua huius aetatis vitia". Nam praeter vitia omnibus temporibus communia, sunt nostrae aetatis aliqua vitia magis propria, quae innumeris

catholicis praecipua sunt aeternae damnationis causa, utputa incredulitas, onanismus coniugalis, aliaque ». L'A. non intende di limitarsi a dare la soluzione dei casi esaminati, ma anche di presentare ai confessori e ai pastori di anime molteplici rimedi per un'efficace lotta contro i vizi più diffusi. E ciò appare assai opportuno. Difficilmente un sacerdote andrà a cercare dello stesso caso la trattazione morale e quella pastorale in diversi libri: preoccupato particolarmente dello studio teologico, per la parte pastorale si affiderà al suo buon senso cercando di affinarlo con l'esperienza. Ma spesso farà questa esperienza attraverso incertezze e disorientamenti pericolosi che possono diminuire se non proprio eliminare l'efficacia del S. Ministero. Del resto simili argomenti non sono generalmente trattati nei manuali di Teologia pastorale.

Il II volume, che intendiamo esaminare, è diviso in due sezioni. La prima riguarda « *de dispositione requisita ad sacramentum poenitentiae* »: sono tredici casi nel cui esame e soluzione, l'A. presenta la dottrina generale teologica ispirata a Sant'Alfonso. Merita di essere rilevato nell'art. V, il caso 3° (*De absolute recidivorum disputatio publica*), in cui viene riassunto quanto ampiamente il Ter Haar trattò nella sua speciale monografia *De occasionariis et recidivis* che ebbe molte lodi ma anche varie critiche.

La 2<sup>a</sup> parte affronta lo studio di vizi particolari in 5 articoli e cioè:

1) *De incredulitate aliisque peccatis contra fidem* (5 casi). Merita particolare rilievo la trattazione del liberalismo e più ancora quella del socialismo. Riguardo agli operai che vi aderiscono l'A. fa questa osservazione generale: « In universum notandum est, huiusmodi operarios indoctos, a socialistis incredulis seductos, ut plurimum a confessario maiore cum indulgentia tractari posse quam qui doctrina et auctoritate pollent, quia propter humiliorem in societate conditionem generatim scientia non sunt inflati, aliis minus praebeant scandalum, eorumque circa religionem ignorantia facilius excusari potest ». (n. 85).

Come rimedi vengono presentati: una cura più intensa dell'istruzione religiosa (che è posta nel debito rilievo) e una salda organizzazione dell'A. C.

2) *De vitio blasphemandi* (casi 2). Particolarmente interessante quanto vien detto intorno alla consuetudine della bestemmia e più ancora il paragrafo « *De blasphemis popularibus in variis linguis* » con speciale riferimento alla Francia e all'Italia.

3) *De vitio pollutionis* (casi 6). Lo scabroso e gravissimo argomento è ampiamente trattato in 43 pagine (pag. 103-145) che vanno attentamente lette e meditate, per una più ferma ed efficace reazione al turpe peccato, che tanta strage fa in tutte le categorie di persone, ma specialmente fra i giovani. Ne sono attentamente esaminati la malizia, le cause, gli effetti e i rimedi (comuni, preventivi e curativi). Una particolare considerazione è rivolta alla questione così importante « *de candidato sacerdotii vitio turpi dedito* » (si veda al n. 130 una retta valutazione di Sant'Alfonso, in rapporto alle circostanze storiche in cui scriveva). I num. 107-110 sono dedicati alla « *quaestio valde practica et ultimis decennis magis agitata* » della istruzione sessuale: l'A., tenendo conto dei molteplici pericoli in cui si trova ora la gioventù, afferma che « *prudens vitae sexualis instructio cum debitis circumstantiis data, velut antidotum et tamquam minus malum, saepenumero quasi per accidens necessaria videtur et spiritui Ecclesiae nequaquam opposita*. Ita multi probati theologi recentes » (n. 108).

4) *De onanismo coniugali* (casi 11). Altro gravissimo argomento cui sono dedicate ben 55 pagine, specialmente per mostrare quale debba essere l'atteggiamento dei confessori in un punto che rappresenta uno dei più notevoli contrasti tra la dottrina cristiana e le pretese esigenze della vita moderna.

Il Ter Haar ritiene che l'Enciclica *Casti Connubii* contenga una definizione *ex cathedra* sull'intrinseca illiceità dell'onanismo: affermazione che è anche di altri autori (Vermeersch, Piscetta-Gennaro) ma contraddetta da vari teologi che realmente possono meglio appellarsi al can. 1323 § 3.

Notevole la *digressio de continentia periodica iuxta novissimam doctrinam* (pag. 170-185) sulla cui applicazione l'A. si mostra abbastanza fiducioso. Giunge infatti alla seguente conclusione: « *merito sperandum est ut per novum hoc systema, debita prudentia adhibitum, praesertim hac nostra aetate, velut agger opponatur contra hoc nefandum semperque magis invalescens vitium, ac proinde validum habeatur subsidium pro reformandis corruptis moribus, protegentia matrimonii sanctitate et pro conservanda vel etiam paulatim restauranda in multis regionibus fide catholica. Quo magis enim decrescet inter catholicos numerus onanistarum, eo magis etiam paulatim crescet numerus et qualitas christifidelium* » (n. 170). Si veda anche come l'A. propone di trattare questo difficile argomento nella

predicazione generale e in speciali istruzioni (n. 171-3).

5) *De iustitia et avaritia*. Sono 5 casi su tale importantissima materia, tre dei quali hanno immediata relazione con la sociologia (salario famigliare, diritto dell'operaio ad organizzarsi liberamente, sciopero). Sono ben messe in rilievo le particolari obbligazioni del clero di fronte alle facili trasgressioni di così fondamentale virtù ai nostri giorni e si insiste opportunamente sopra una metodica e costante diffusione del pensiero sociale cristiano fatta intensamente colla parola e con la stampa, « *ut ita contraria socialistarum et liberalium doctrina de re sociali et oeconomica redarguatur ac confutetur, et res vitae publica paulatim iuxta illas sapientissimas normas instituantur* ».

Anche da questo rapido esame, può apparire l'importanza di una pubblicazione, che se potrà essere discussa in qualche particolare, merita di essere attentamente letta specialmente dai Sacerdoti che nell'esercizio del santo ministero desiderano di porre un argine alle correnti moderne di pensiero e di morale che minacciano di strappare anime al regno divino per travolgerle nella loro limacciosa corrente.

Don GEROLAMO LUZI

BETTONI EFREM, *Duns Scoto*, Collezione « Maestri del pensiero », La Scuola Editrice, Brescia, 1946, pp. 270.

L'autore di questo volumetto, giovane e valoroso francescano, è un appassionato cultore di studi scotistici, perchè ha dato alla bibliografia italiana, in verità non molto ricca su questo soggetto, vari lavori come la *Bibliografia recensita* nel numero precedente di questa rivista « *Venti anni di studi scotistici* » ed un altro saggio notevole « *L'ascesa a Dio in Duns Scoto* » pubblicati dall'editrice « *Vita e Pensiero* ». Col l'opera che intendiamo analizzare noi abbiamo un'esposizione di insieme del pensiero di Scoto che finora mancava in Italia ed è quindi cosa di cui gli dobbiamo essere grati; ma un altro merito del Bettoni noi vogliamo mettere in rilievo ed è l'aver fatto risaltare che Scoto rappresenta una corrente di pensiero notevolmente divergente da quella aristotelico-tomistica, nonostante l'accordo fondamentale, essendo ambedue filosofie cristiane. Il rilievo non sembra ozioso perchè non mancano le manie concordi-

stiche a oltranza ed anche perchè bisogna continuare a sfatare la leggenda della piatta uniformità di tutti i pensatori medievali e di una vera mancanza di originalità tra i grandi teologi e filosofi del secolo XIII.

Naturalmente si può dissentire dal Bettoni nelle sue interpretazioni storiche ed anche nella valutazione di alcune dottrine scotistiche a cui egli sembra aderire, ma non si può non prender atto della sua moderazione di giudizio e della sua costante intenzione di darci un'esposizione fedele del pensiero genuino del Dottor Sottile nei suoi particolari e nella coerenza dell'insieme.

Secondo il Bettoni, e contrariamente alla tesi del Belmond, Scoto appartiene alla corrente agostiniana tradizionale, la cui preoccupazione principale — ed in questo il Bettoni ci trova perfettamente consenzienti — è quella di salvare la trascendenza non concedendo una autonomia che sembri eccessiva alla creatura di fronte al Creatore; ma Scoto avrebbe cercato di andare incontro all'aristotelismo tomista per stringerlo in una sintesi superiore e quindi avrebbe anche cercato di « sciogliere l'essenziale ispirazione agostiniana da tutte le complicazioni e sovrastrutture inutili o per lo meno non necessarie ». Il Gilson che pur non condivide l'opinione del nostro autore, ha però messo in luce come in Scoto non ci sia il gusto della critica per la critica, ma che egli abbia inteso in primo luogo di arrivare ad una sintesi, benchè gliene sia mancato il tempo e forse non abbia avuto, in egual misura all'acutezza della sua analisi, la capacità organizzativa che caratterizza l'Aquinate.

Un primo capitolo nell'esposizione del pensiero è dedicata all'oggetto proprio dell'intelligenza umana: per Scoto questo non è nè Dio, come voleva Enrico di Gand, e neppure, come per S. Tommaso, la *quidditas rei materialis*, ma l'essere univoco. Non intendiamo intavolare una discussione perchè non ne è questo il luogo, ma non possiamo trattenerci dal domandare: è proprio vero che al tomismo riesce inspiegabile l'elevarsi dell'intelletto umano ad una alquale cognizione di Dio e dell'anima, ed è vero del tutto che per S. Tommaso la gnoseologia si accomodi alla metafisica o non è dovuta la tesi tomistica all'osservazione di quello che è il nostro effettivo conoscere che comincia dai sensi, ed a cui del resto S. Tommaso non nega affatto l'apertura su tutto l'essere (non è forse il concetto di ente il primo e più fondamentale anche per S. T.?) ed una conoscenza sperimentale del proprio spirito nei suoi atti? Per contrapposto ci è sembrato che il primo

argomento di Scoto in favore dell'univocità sia squisitamente metafisico. D'accordo che Scoto non mette in pericolo la trascendenza metafisica di Dio perchè la univocità dell'ente è concettuale e dovuta all'imperfezione del nostro conoscere, mentre la realtà è analoga (e quindi l'essere non è genere), ma in questo modo il concetto di essere che in Aristotele aveva una virtualità immensa si impoverisce troppo. Del resto Scoto viene a concludere in sostanza quello che dice S. Tommaso, che cioè in linea di fatto la nostra conoscenza intellettuale si accompagna sempre con quella sensitiva, solo che egli attribuisce questa dipendenza non alla natura della intelligenza umana, ma alla caduta originale, entrando in questo modo nel dominio proprio della teologia. Il Bettoni inoltre ammette che, nonostante l'affermazione esplicita di Scoto che il concetto di ens sia astratto dalle cose sensibili, la logica del pensiero scotista porti necessariamente ad un innatismo della idea di ens come presupposto e condizione generale di ogni nostra conoscenza; in questo modo Scoto, pur non ammettendo l'illuminazione intellettuale, si collegherebbe ancora colla tradizione agostiniana del suo ordine.

Nel secondo capitolo, che tratta della struttura dell'essere finito, il Bettoni chiarisce molto bene la divergenza del concetto di materia come si trova in Scoto da quello di S. Tommaso: per Scoto affinché si possa dire che la materia è un principio reale distinto dalla forma bisogna supporre che essa ha un atto iniziale che la fa essere materia, che quindi non è potenza obiectiva ma subiectiva, e la composizione di materia e di forma si deve intendere come composizione di due entità piuttosto che di due principi. Una semplice osservazione: anche per S. Tommaso la materia prima è potenza subiectiva (pura) e non obiectiva: dire che la materia è creata da Dio non equivale ad affermare che ha l'atto di essere per sè, perchè se ne dovrebbe concludere che è un ente e non un principio dell'ente e quindi sopprimere il significato della distinzione di materia e di forma. Il concetto « meno rigoroso » di unione sostanziale in Scoto e nella scuola francescana è una conseguenza delle premesse poste.

Nello stesso capitolo il Bettoni espone il pensiero di Scoto riguardo a due altri problemi metafisici fondamentali: il rapporto tra natura comune e individuo e quello tra essenza ed essere. Scoto ha certamente superato il realismo esagerato alla maniera



di Platone o di Guglielmo di Champeaux: per lui è vero che non esiste se non l'individuo, però non si può negare che la sua natura communis non è soltanto come per S. Tommaso la natura considerata prescindendo da ogni modo di esistenza (o in re o nella mente), non è soltanto un elemento metafisico, ma fisico del concreto ulteriormente determinato dall'haecceitas. Le difficoltà mosse al principio di individuazione tomista non sono certamente semplici, ma tutto sommato ci sembra che il cercare il principio di individuazione da parte della materia sia più coerente col senso generale della teoria ileomorfica: la forma che è il principio dell'unità specifica non può essere anche il principio della distinzione numerica, mentre la materia, in sé indeterminata e indistinta, può essere il principio di distinzione numerica in quanto si pensi come radice della quantità. Né si creda che in questo modo venga sminuito il valore della persona umana perché altro è l'individuazione, altro è la personalità: questa non dipende dalla materia, ma dalla forma essendo una speciale dignità della natura.

Riguardo alla distinzione reale tra essenza ed essere Scotto non riesce a capire, osserva il Bettoni, come mai una potenza si possa dire reale senza avere presso di sé l'atto che la costituisce nella sua realtà di potenza, nel caso nostro di essenza: che questa incomprendimento non sia dovuta, domanda l'autore, alle difficoltà intrinseche del concetto aristotelico di potenza? E non potrebbe essere dovuta, aggiungiamo, al non essersi reso sufficientemente conto che atto e potenza sono comprincipi dell'essere e non entità complete?

Le dottrine trattate nel terzo capitolo sull'uomo si può dire che sono una applicazione dei principi metafisici posti e ci si può quindi consentire di farne un semplice accenno: distinzione reale tra forma corporeitatis ed anima, distinzione formale tra la sostanza dell'anima e le sue facoltà. A questo ultimo proposito osservo solo che l'argomento principe di S. Tommaso per la distinzione reale delle facoltà dalla sostanza dell'anima non conclude in base al principio che una forma accidentale non possa inerire nella sostanza attuandola (l'anima è potentia subiectiva rispetto alle sue facoltà) ma piuttosto in base a quest'altro che atto proprio della sostanza creata non può essere l'agire (che è contingente) ma l'essere, mentre per Dio in cui essenza ed essere si identificano, anche l'operari si identifica con l'essenza: Dio è atto puro.

Riguardo alla questione della preminenza

di intelletto o volontà faccio osservare che non è esatto dire che per S. Tommaso causa efficiente determinante dell'atto volitivo sia l'oggetto presente nell'intelletto, la causalità dell'oggetto per S. Tommaso non è né efficiente né determinante. Non sappiamo poi come si possa mettere Enrico di Gand volontarista sullo stesso piano di S. Tommaso.

Neppure ci fermeremo a discutere l'analisi critica che Scotto fa degli argomenti tomistici per l'immortalità dell'anima, da cui deduce che l'anima può essere immortale ma non il fatto dell'immortalità: la forza dell'argomentazione scotistica poggia sulla sua « particolare concezione della forma e dell'unione dell'anima col corpo », nonché dei rapporti tra la volontà di Dio e le cose create.

Dato il concetto che Scotto ha della natura communis, si spiega il significato notevolmente diverso che egli dà all'astrazione che non è propriamente passaggio dall'individuale all'universale, ma semplicemente un conferire alla natura communis il carattere dell'universalità che di per sé non ha. La teoria aristotelico-tomistica è più complessa distinguendo un primo momento, propriamente astrattivo, in cui mediante la causalità efficiente dell'intelletto agente e quella strumentale del fantasma si forma l'universale metafisico, cioè la natura astratta; perché si abbia l'universale riflesso o logico si richiede un'altra operazione dell'intelletto che rapporta quella natura ai soggetti che la partecipano.

Sinceramente non pare che la dottrina di Scotto riguardo alla natura dell'atto intellettuale (e analogamente del sensitivo) presenti dei vantaggi notevoli su quella di S. Tommaso: anche per questi, come per Aristotele, l'intelligere è un'attività della mente che è bensì determinata dall'oggetto in quanto il conoscere è conoscere di qualche cosa, ma in cui la causalità principale spetta sempre all'intelletto, il quale è una facoltà passivo-attiva. La differenza sta piuttosto, se è esatta l'interpretazione del Bettoni, nell'innatismo virtuale dell'idea di essere: le « vedute rosminiane mi sembra possano essere considerate come uno sviluppo e una integrazione della dottrina scotista dell'astrazione » (p. 133, n. 58).

Ci sono due punti in cui volere o no Scotto prelude a Occam: un primo è quello testé esaminato: « L'oggetto non agisce sull'anima in nessuna maniera: la sua collaborazione non è che un presentarsi all'anima, come termine della sua attività intellettuale » (p. 154). Il secondo è la co-



noscenza intuitiva del singolare mediante l'intelletto; se si tratta però della conoscenza del proprio io e dei suoi atti di coscienza tutti siamo d'accordo che essa ha una grande importanza nella soluzione del problema gnoseologico.

Il sesto capitolo offre una esposizione perspicua della ascesa a Dio in Duns Scoto che, come abbiamo detto, è stata oggetto di particolari studi dell'autore.

Infine questi si preoccupa di dissipare i fraintendimenti a proposito delle dottrine morali di Scoto e principalmente di stabilire il senso preciso del volontarismo scotista: la volontà non è determinata dall'intelletto, ma ciò non vuol dire che la verità dipenda dalla volontà anzi l'atto dell'intelletto precede sempre quello della volontà. Dio non può volere ciò che è assurdo e non può non volere ciò che è necessario; ed anche riguardo alle cose contingenti, se la volontà di Dio è libera, è sempre razionalità, ordine. Non si può quindi parlare di positivismo morale: in tanto le leggi morali sono contingenti in quanto è contingente l'ordine voluto da Dio cioè i rapporti che legano tra loro gli esseri creati. Allo stesso modo egli rigetta ogni morale autonoma: la virtù non è fine a se stessa. Ottime anche le osservazioni a proposito della questione sugli atti indifferenti e sul fondamento dell'obbligazione morale.

Concludendo, noi siamo perfettamente d'accordo nel riconoscere nella sintesi filosofica scotista non solo una filosofia cristiana, ma anche l'orma di un genio e quindi nell'ammettere l'opportunità, se non si vuol dire la necessità, di approfondirne lo studio di Scoto, ma d'altra parte ci pare che la Chiesa proclamando S. Tomaso come il maestro ufficiale delle scuole cattoliche, ha inteso indicare non solo una via sicura nell'interpretazione della visione cristiana del mondo, ma anche quella via che sembra meglio soddisfare nel suo complesso, a tale esigenza. Del resto conviene insistere piuttosto nel mettere in luce gli elementi comuni che quelli in cui si diverge e ad ogni modo ricordare sempre: « In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas! ».

D. VINCENZO MIANO

SCIACCA M. F., *Reid*, coll. « Maestri del pensiero », La Scuola Editrice, Brescia, 1945, pagg. 118.

Lo Sciacca utilizza in questo suo volumetto uno studio più ampio, pubblicato nel 1935, « La filosofia di Reid con un'appendice sui rapporti con Galluppi e Rosmini ». L'esposizione del pensiero del maestro scozzese procede nitida e chiara, accompagnata da opportuni brevi riferimenti storici ed osservazioni critiche, che sfociano poi naturalmente nelle ultime pagine della Valutazione.

Teoria della conoscenza, Psicologia, Dottrina Morale: ecco le parti dell'esposizione che, grosso modo, corrispondono alle tre opere principali del Reid: Ricerche sullo spirito umano secondo i principi del senso comune, Saggi sulle facoltà intellettuali dell'uomo, Saggi sulle facoltà attive dell'uomo.

Riguardo alla gnoseologia reidiana lo Sciacca osserva che se l'impostazione del problema di un a posteriori (contro il razionalismo) e di un a priori (contro l'empirismo) prelude a Kant, tuttavia la suggestione o credenza o senso comune non solo differisce profondamente dall'a priori kantiano, in quanto non è ordinato, come per il filosofo tedesco, a rendere intelligibile la realtà, ma a giustificare l'esistenza di essa e l'oggettività del nostro conoscere, ma non assolve neppure questo suo compito appunto perchè è qualche cosa di cieco e di istintivo. Manca nel Reid la sintesi dei due elementi; che se egli è « il primo vero critico implacabile delle idee come dato », da tale presupposto però non si libera completamente perchè, avendo negato ogni intermediario tra qualità e percezione, lo introduce poi surrettiziamente per la necessità di spiegare la conoscenza stessa del reale. L'incoerenza del Reid, osserviamo noi, non è dovuta forse al fatto che egli ignora la vera teoria scolastica delle species che non sono affatto *id quod cognoscitur*, ma solo *id quo cognoscitur*?

Il Reid ha avuto anche il merito di aver promosso la analisi psicologica e di aver messo in luce la fondamentale importanza della conoscenza dello spirito umano nella soluzione di tutti i problemi filosofici, ma la sua psicologia non sfugge alla taccia di essere meramente descrittiva e di non cogliere effettivamente l'unità dello spirito. Negando che lo spirito sia tabula rasa, egli intendeva opporsi all'empirismo, ma, di nuovo osserviamo, se avesse ben compreso il senso ed il valore dell'astrazione aristotelico-tomistica, avrebbe detto che i primi principi sono indipendentemente da ogni

esperienza (non evidentemente dalla *vis* nativa del nostro intelletto di *intus legere* nei dati della esperienza la quiddità e quindi di cogliere i nessi necessari tra le diverse quiddità)?

Anche in campo morale il Reid ha avuto il merito di aver superato sostanzialmente l'utilitarismo e sentimentalismo inglese o almeno di aver sentito l'esigenza di un tale superamento, e di aver energicamente rivendicato la libertà senza di cui lo spirito verrebbe abbassato al livello della materia e sarebbe impossibile una norma etica.

Don VINCENZO MIANO

CHARMOT FRANCESCO, S. J., *La dottrina spirituale degli uomini di azione*, Prefazione e traduzione di G. Bertini. Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1946, in-8°, pp. 260.

Il libro, che appare frutto di conferenze tenute dal ch.mo Autore ben noto per esime opere di pedagogia, è destinato a tutti coloro che si dedicano all'apostolato, laici e religiosi di vita attiva, col nobilissimo intento di insegnare il modo di unirsi a Dio mediante l'azione.

Il punto di partenza di questa dottrina spirituale è il fatto che Dio, causa prima ed universale di ogni bene, non solo agisce coll'uomo, ma nell'azione stessa dell'uomo si dona gratuitamente e liberalmente a lui. E però il piano provvidenziale, con cui Dio vuole raggiungere la sua gloria ed il bene delle creature, richiede la collaborazione di queste, ed in particolare dell'uomo, all'attuazione della sua opera. Ora, affinché l'uomo colla sua azione collabori veramente con Dio, si richiede che conformi la sua volontà e conseguentemente ogni attività al volere di Dio. E poichè questa conformità non è possibile senza l'abnegazione della volontà propria, ecco la necessità dell'ascetismo che consiste nel mortificare da una parte l'inerzia, e dall'altra l'eccesso di attività naturale.

L'Incarnazione del Verbo, mentre offre un modello sublime di unione tra la volontà umana e divina, trasforma la collaborazione con Dio in amicizia con l'Uomo-Dio, e l'agevola colla ricchezza dei doni divini dello Spirito Santo.

Questa dottrina, esposta nella prima parte, viene nella seconda applicata ai laici di azione cattolica di cui si tratta la vocazione alla santità, il metodo pratico di col-

laborare con Dio specialmente col compimento dei doveri di stato, quale opera di Dio e per ottenere il fine stesso che Dio ha di mira in essi, l'unione con Gesù Cristo mediante l'orazione, i sacramenti, l'ubbidienza alla Chiesa, la devozione mariana, la gioia cristiana.

La terza parte, dedicata specialmente ai sacerdoti e religiosi, è una esposizione sintetica della spiritualità ignaziana, come tipo di una spiritualità degli uomini di azione. Gli esercizi ignaziani sono destinati a fare delle anime generose strumenti docili dell'amore divino. Questa docilità esige un'assoluta indifferenza per tutto che non è la volontà divina, ma nello stesso tempo una dedizione senza limiti al servizio di Dio: « dipendenza ed espansione, son questi i due punti fondamentali della spiritualità di S. Ignazio ».

Ma soprattutto l'Autore presenta questa spiritualità nel suo attaccamento alla persona di Cristo conosciuto amato seguito fedelmente. L'amore al disprezzo e alla persecuzione è una conseguenza dell'amore e della sequela del Cristo paziente, come l'ardore apostolico e l'«umanismo» della Compagnia è l'espressione del desiderio ardente di far trionfare in tutto il Cristo. Il modello resta sempre il Cristo nella sua attività teandrica, umana e divina insieme.

Ma la fiamma apostolica che S. Ignazio ha saputo accendere nei suoi figli spirituali, primo il Saverio, è stata messa con ammirevole saggezza al sicuro da ogni illusione mediante tre mezzi ascetici principali che sono: l'elezione fatta con assoluta purità di intenti, con «indifferenza»; gli esami di controllo sulla perseveranza delle disposizioni iniziali; infine l'ubbidienza di giudizio che mette in guardia contro l'individualismo e conserva l'unità dello spirito nella piena fedeltà alla Chiesa e al suo capo visibile.

Giustamente l'autore rileva che tutti gli elementi di questa spiritualità si trovano anche in altre scuole, perchè ciò che costituisce una scuola di spiritualità è il rilievo dato a questo o a quel punto dottrinale, a questa o a quella pratica ascetica e soprattutto alla diversa organizzazione delle diverse parti della dottrina, che è e deve rimanere essenzialmente una, cattolica, bene comune di tutte le famiglie religiose, di tutti i cristiani.

Don VINCENZO MIANO

P. HILDEBRANDUS HÖPFL O. S. B., *Introductio specialis in Vetus Testamentum*. Editio quinta ex integro retractata quam curaverunt Athanasius Miller et Adalbertus Metzinger O. S. B. Professores S. Scripturae in Pontificio Instituto Academico S. Anselmi de Urbe. Romae, Editiones Comm. Arnoldo, 1946, pag. xxv-599.

Con la pubblicazione di questo volume si conchiude il rifacimento dell'ottima Introduzione a tutta la S. Scrittura del compianto P. Höpfl O. S. B. Il volume presente, ultimo della serie per la pubblicazione, ma secondo per l'ordine logico, contenendo l'introduzione speciale al Vecchio Testamento, rappresenta la quinta edizione dell'opera originale, che è stata però « ex integro retractata » da due confratelli del medesimo ordine, P. Athanasius Miller (testè defunto) e Adalbertus Metzinger, sui medesimi criteri già seguiti da P. B. Gut nel rifacimento del primo e terzo volume.

Aggiornamento delle questioni e della bibliografia, disposizione chiara e perspicua della materia, in grazia anche ad accorgimenti tipografici, ampiezza di trattazione unita a una certa modernità, ne sono le caratteristiche che lo fanno più apprezzare. Anche l'appendice di tavole cronologiche e genealogiche dà il suo contributo di utilità, tanto più che dette tavole sono aggiornate sugli ultimi studi accessibili ai revisori.

Il volume presenta dunque tutti i pregi dei manuali del genere fatti con coscienza e competenza, nonostante che affiorino pure talvolta qua e là le manchevolezze connesse con un manuale.

In particolare ci permettiamo di accennare a qualche punto di rilievo. Nell'annosa questione del Pentateuco i chiari AA. si limitano a una posizione negativa, più tesi alla difesa dell'autenticità sostanziale mosaica del Pentateuco, che non alla proposta d'una soluzione positiva che faccia fronte adeguatamente alle difficoltà contrarie. (Questo è un po' legato al carattere di manuale, che non si può impegnare a presentare idee o sistemi personali che non abbiano già ottenuto diritto di cittadinanza tra gli studiosi).

Nella questione cronologica Esdra-Nemania gli AA., dopo la discussione degli argomenti pro e contro, si sono attenuti all'ordine tradizionale. Nella bibliografia, per la tesi contraria, accanto al Pelt e allo Zschokke (pag. 188, nota 3) si poteva pure citare il Ricciotti, *Storia del Popolo d'Israele*, vol. II, pag. 125-130. Per la stori-

cità del libro di Tobia i chiari AA. si esprimono con prudenza, non dichiarandosi senz'altro disposti a sottoscrivere alla storicità piena. Fra gli argomenti in favore della storicità vengono addotti anche le indicazioni storiche, geografiche, archeologiche. Ma tali indicazioni possono facilmente essere sopravvalutate poichè da esse si può ricavare solo che l'autore conosce bene l'ambiente nel quale colloca la sua narrazione. Pensare a opere antiche e ai tanti romanzi storici moderni.

Finalmente, per l'autenticità della seconda parte di Isaia si formula un giudizio un po' meno reciso che non quello, per es., del Prado, riconoscendo che il problema non si può ancora dire risolto in pieno (v. pag. 423, n. 488).

Un'osservazione potrebbe fare qualcuno, che qua e là la bibliografia sia piuttosto citata che sfruttata, specie per quel che riguarda i libri poetici e didattici.

Abbiamo accennato a questi punti perchè possono, fra altri, aiutare a dare un'idea dell'indirizzo di questo pregevole manuale che non mancherà di incontrare favore presso insegnanti e allievi.

Don GIORGIO CASTELLINO

MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Il problema di Dio e della Religione nella Filosofia attuale*, Morcelliana, Brescia, 1946, 2ª ediz., pagg. 379, 18 cm.

Vediamo con viva compiacenza la comparsa della seconda edizione di quest'opera che tanta simpatia ha suscitato nel mondo della cultura. Segno che il problema di Dio è oggi, più che mai, il gran problema della filosofia.

« È dalla fine del secolo scorso e dai primi anni del nostro che sono caduti lo scientismo, il materialismo, il determinismo, gli schemi del naturalismo del Taine e dell'intellettualismo del Renan. È da qualche decennio che crollano o vanno crollando il formalismo kantiano, i resti del razionalismo formalistico ed esangue, le teoriche ben congegnate dell'io trascendentale ecc. ». Vanificato il problema dell'uomo nel mito della Materia e della Natura, dalle tendenze positivistiche, e nel Nirvana dell'io trascendentale da quelle idealistiche, la filosofia moderna aveva dimenticato il grande monito socratico « conosci te stesso ». Il filosofo, che aveva una risposta sistematica per tutti i problemi del cosmo, non rispon-



deva ai vitali interrogativi del cuore umano. Eppure quello che maggiormente importa è appunto il perchè della mia esistenza, è la soluzione dei problemi del mio microcosmo. A porre decisamente l'uomo di fronte ai suoi perchè contribuì, più rudemente ancora, il crollo degli ideali terreni di due spaventose guerre con il conseguente rovinio di illusioni e di cose. Per questo la filosofia contemporanea ha al centro delle sue indagini il perchè dell'esistenza umana. Quello che assilla oggi il pensatore è meno l'universo cosmico che l'universo della Persona Umana, il più difficile da esplorare, il più misterioso, ma sempre il più affascinante, perchè il mio universo.

Ma porre in primo piano il problema dell'uomo equivale a porre in primo piano il problema stesso di Dio. Degno d'ogni encomio dunque l'intento del Ch.mo Prof. Sciacca di mettere nel dovuto rilievo questa profonda esigenza della filosofia contemporanea, anche se spesso si presenta sotto mentite spoglie. Siamo perfettamente d'accordo con lui quando dice: « forse il gran frastuono dell'attivismo e dell'irrazionalismo contemporaneo, dei negatori della verità e di Dio in nome della spontaneità primitiva degli istinti e degli impulsi vitali, lo stesso scetticismo dilagante celano, sotto l'apparente e smagliante furore iconoclastico, il bisogno ardente delle verità o di Dio ».

L'urgente attualità del problema e la straordinaria competenza dell'Autore che i problemi della recente filosofia ha sentito, vissuto, profondamente e ampiamente studiato, conferiscono all'opera l'interesse e il fascino che l'ha portata in brevissimo tempo alla seconda edizione.

L'opera è suddivisa in due sezioni. La prima (« correnti idealistiche e oggettivistiche ») passa in rassegna alcune fra le più caratteristiche figure di pensatori francesi e italiani: Bergson, Brunschwig, Parodi, Croce, Gentile, Varisco, Martinetti, Carabellere, Maresca, Alliotta. La seconda (« le correnti personalistiche ») è particolarmente dedicata al pensiero di Dio in alcuni tipici rappresentanti dell'esistenzialismo: Barth, Berdiaev, Chestov, Jaspers, Marcel, Le Senne, Lavelle, Chevalier. Gli ultimi due capitoli sono consacrati ad alcuni rappresentanti dello spiritualismo cristiano in Italia (Carlini, Guzzo, Padovani) e al grande Blondel per il quale lo Sciacca non dissimula le sue simpatie.

Il pensiero dei singoli pensatori su Dio e la Religione, viene sinteticamente, ma limpidamente ed efficacemente penetrato e presentato.

Evidentemente non è tutto qui il pro-

blema di Dio e della Religione nella filosofia attuale. Altre figure di pensatori considereremmo veder ricordate e studiate, ma il lavoro ha piuttosto volontà di saggio che di completezza. « Non pretendiamo di essere completi, anche perchè il nostro lavoro ha solo lo scopo d'indicare alcuni momenti salienti e caratteristici del problema di Dio e della Religione in questo tormentatissimo nostro mondo d'oggi, che sembra fatto apposta per disorientare nell'atto stesso che brama di orientare e orientarsi ».

In questa nuova edizione, quali testimonianze del rinato interesse dei problemi di Dio e della Religione, viene molto opportunamente messa al centro dell'opera una nuova piccola sezione circa due recenti celebri discussioni sorte in seno alla « Société française de Philosophie ». L'una, *intorno al problema di Dio*, ebbe come protagonisti i professori Brunschwig e Gilson. L'appassionato dibattito venne poi documentato e pubblicato dai « Bollettini » della medesima Società negli anni 1928 e 1930. L'altra, *sulla possibilità, significato e limiti di una filosofia cristiana*, sollevata inizialmente da Gilson e Bréhier, ebbe un lungo seguito di battute e controbattute, discussioni e articoli.

Avvincente è finalmente la diagnosi che a modo di conclusione, fa da pari suo, il Chiarissimo Autore, sulla filosofia e l'anima contemporanea. È da augurarsi che tra i valenti cultori della filosofia spiritualista italiana s'intraprendano pure studi di indole teoretica e analitica sul problema dell'esistenza, dell'essenza di Dio, sulle relazioni fra Dio e il mondo.

Intanto auguriamo a questo lavoro, destinato a diffondere luce di verità sul massimo problema della vita umana, la più ampia diffusione.

Don LUIGI BOGLIOLO

CARLO GIACON, *Scienze e Filosofia*, studi e saggi storici, Como, Marzorati, 1946, pagg. 209, 24 cm.

Se il problema dei rapporti fra filosofia e scienza è sempre stato uno dei più assillanti problemi del pensiero umano, oggi, di fronte ai trionfali progressi scientifici, è divenuto crisi profonda che, ora sacrificando la filosofia sull'ara della scienza (tendenze positivistiche), ora la scienza sull'ara della filosofia (tendenze idealistiche) ha esasperato il dissidio fra le due discipline so-



relle, contribuendo non poco a disorientare gli spiriti nel campo della cultura. È indubbiamente un problema della massima attualità reclamante l'attenzione degli studiosi per un'adeguata soluzione.

Questo nuovo lavoro dell'infaticato Padre Giacon, giunge opportunamente a portare un valido contributo di chiarificazione, a segnare una via luminosa nella quale molti potranno camminare approfondendo e chiarendo maggiormente la visuale.

L'opera ha un tono prevalentemente storico, ma non manca d'interessanti precisazioni dottrinali. Accenniamo particolarmente ai tre primi capitoli contenenti rispettivamente uno studio generico sul significato del rapporto filosofia-scienze, uno studio sull'astrazione, un terzo sull'induzione scientifica. Vengono così poste esattamente le basi teoriche del problema. Il tema sotto questo punto di vista è suscettibile di ulteriore arricchimento analitico. Ma l'opera più che risolvere compiutamente il grave problema intende essere una guida, segnare le grandi linee della soluzione e, se non erriamo, ha pure un lodevolissimo intento divulgativo. Ed è con vivissima compiacenza che vediamo finalmente, nel capitolo quarto, presentati al pubblico italiano con chiarezza e precisione scientifica i risultati di recenti interessanti studi sui rapporti delle scienze moderne con la filosofia, compiuti da insigni maestri del neotomismo. Studi di urgente attualità che rimanevano confinati in opere e articoli latini, campo chiuso o per lo meno ingrato alla maggioranza del pubblico colto. Così avvenne che ben pochi avvertissero l'importanza di quegli studi che pure furono pubblicati in Italia. Intendiamo particolarmente accennare al valoroso filosofoscientziato gesuita olandese, P. Hoenen, professore all'Università Gregoriana di Roma, il quale dal 1925 in poi, in comunicazioni scientifiche e articoli di polso riusciva a dimostrare efficacemente che l'unica filosofia della natura, che s'accordi mirabilmente con le recenti scoperte del mondo atomico e subatomico, è precisamente l'ilemorfismo aristotelico-tomista. Chè anzi questa concezione metafisica della realtà cosmica, nella sua teoria dei minimi naturali, contiene germinalmente la stessa teoria atomica. Nell'opera del P. Giacon tutti gl'interessati possono ora prendere rapidamente visione di questi notevoli risultati. Tuttavia il Giacon non s'accontenta d'uno sguardo retrospettivo, ma guarda decisamente in faccia alle recentissime novità della fisica corpuscolare per darcene la chiave della penetrazione filosofica.

Il quinto capitolo delinea brevemente,

con avvincente interesse, le vicende storiche della teoria copernicana e il suo significato realistico. Il capitolo sesto mette a fuoco le posizioni di Galileo di fronte alla filosofia scolastica, abbozzando il suo meccanicismo e il significato storico del suo antiaristotelismo.

Di vivo interesse è pure il capitolo settimo sulla Cosmologia di Malebranche. L'ottavo ed ultimo capitolo, un rapido excursus sulla scienza nella filosofia di Kant, nell'idealismo tedesco di Fichte, Schelling, Hegel, nelle successive reazioni del materialismo, del positivismo, del Neopositivismo, chiude degnamente l'eccellente opera che pur non avendo pretese di completezza, costituisce una vera novità nel campo del neotomismo italiano ed apre interessanti orizzonti a più ampie ricerche sull'importante tema, di bruciante attualità. È una nuova affermazione del rinato tomismo nel settore più significativo della moderna cultura.

All'opportunitissima opera, avente, come tutte le altre opere del Giacon, magnifiche doti di limpidezza e precisione di pensiero e di facilità e piacevolezza di stile, la meritata diffusione nell'ambiente colto italiano.

Don LUIGI BOGLIOLO

---

ALFREDO BIANCO, *Problemi fondamentali*, Capisaldi, (Il problema dei problemi, il mondo, la vita, l'uomo, lo spirito, dal cosmo a Dio, dalla ragione alla rivelazione), Torino, L.I.C.E., 1945, pag. 1-294.

Benchè nel volume — che non reca nessuna prefazione — l'A. non dichiara di offrire per disteso alcune sue conferenze, lo si intuisce facilmente dal modo di trattare l'argomento ed anche... dalla libertà con cui vengono fatte le citazioni, il più delle volte corredate dei dati corrispondenti, tali altre, invece, recanti solo il nome dello scrittore di cui viene riferito qualche passo.

Vista nella luce di compendio di conferenze concatenate tra di loro per la materia studiata, questa pubblicazione non può non riuscire utile, sia come prontuario per trattare simili argomenti, sia per il modo con cui vengono impostate le varie questioni indicate dal sotto titolo riportato per disteso.

Don EMILIO FOGLIASSO

1. Abate JOUVE, *Le domenicali di un parroco di campagna*. Versione con aggiunte e ritocchi per Mons. Can. Pietro Pezzali. Vol. I, pag. 332; vol. II, pag. 412. Torino, Marietti.
2. A. JUGE, *Prontuario di predicazione*, ossia 202 brevi discorsi di 15 minuti, 4<sup>a</sup> Ed. Vol. I, pag. 536, vol. II, pag. 532. Torino, Marietti.

Nella prima opera sono contenute le spiegazioni omiletiche dei Vangeli domenicali, con un'appendice di « panegirici pastorali ed argomenti di circostanza ». Roba semplice, che può offrire materiale utile, benchè piuttosto ordinario. Non sempre tutto è chiaro ed esatto. Per es. a pag. 301 del I volume si mette come regola generale che all'infuori della preghiera « tutti gli altri doveri possono essere sostituiti »: è proprio vero? Può una madre sostituire la propaganda di A. C. all'educazione dei propri figli? Può un Parroco sostituire la composizione di libri sia pur di devozione alle cure delle sue pecorelle? È vero, che spesso ci può essere tempo per *unum facere et aliud non omittere*; ma bisognava — sia pur in termini popolari — far comprendere che c'è una gerarchia di doveri.

Pel *Prontuario* del Juge si possono fare le medesime osservazioni generali. Gli argomenti trattati sono molti: tutta la Dottrina cattolica, prediche per il mese mariano, per la Comunione, per l'Adorazione perpetua e argomenti diversi. Ma anche qui non ci si ritrovano quei sussidi e quegli spunti che possono tornare utili al s. oratore, ma si ha invece un'esposizione piuttosto monotona ed elementare.

Non sapremmo davvero dire quanto aiuto possa trarre un predicatore da simili pubblicazioni, che non daranno un grande vantaggio, pur nell'abbondanza del materiale raccolto, a chi non vuol soltanto occupare un quarto d'ora, ma intende portare a contatto del popolo una parola viva, concreta, convincente che renda gradito ed efficace il *ministerium verbi*, non di rado disprezzato per mancanza di affiatamento con l'uditorio.

La traduzione di queste opere anche dal lato stilistico ci pare poco moderna: eppure il sacerdote deve saper parlare il linguaggio del suo tempo, rifuggendo da espressioni anticate che lo renderebbero poco gradito.

E poi sarebbe bene traducendo fare un adattamento alla vita religiosa della nazione per cui si traduce: non è certo nei nostri usi italiani far la festa dell'Adorazione perpetua e non è un'opera tra noi

diffusa quella di S. Francesco di Sales (per la preservazione della Fede).

Dopo aver esaminati questi volumi (di oltre 1800 pagine complessivamente) ci siamo domandati: « Valeva proprio la pena far pubblicare la traduzione di opere che non pare abbiano un tal valore da varcare i confini della propria nazione? E non era meglio (anche se l'impresa poteva essere economicamente più dispendiosa) incaricare qualche buon scrittore nostro o qualche esperto Parroco a fare un'opera più viva, più esatta e più vicina all'anima del nostro popolo? ».

Riteniamo che l'intelligente lettore non stenterà a comprendere quale risposta potevamo darci a simili domande, che, dopo quanto s'è detto, sono tutt'altro che imbarazzanti!

Don GEROLAMO LUZI

- J. GUIBERT, *I doveri del Seminarista*, pag. 88, Torino, Marietti. - *La Purezza*, 5<sup>a</sup> ediz., pag. 256; *ibid.*

Ecco due preziosi opuscoli del noto sulpiziano che con i suoi scritti ha tanto contribuito alla diffusione del pensiero cristiano riguardo alle principali questioni morali.

Nel 1° lavoro l'A. — come asserisce giustamente il traduttore nella Prefazione — dimostra « la lunga esperienza che ha nella direzione dei Seminaristi, ed è per questo specialmente che il libretto si rende interessante ad ognuno di essi, poichè ciascuno è sicuro di trovare praticamente risolta qualsiasi difficoltà, che possa avere nel grave problema della sua formazione allo stato ecclesiastico ».

Questa affermazione potrà apparire esagerata e realmente presa alla lettera eliminerebbe quella direzione spirituale su cui tanto insiste l'A. Ma tolto quel che c'è d'enfatico in tale giudizio, realmente il seminarista può trovare in queste pagine un orientamento generale della sua vita e seguendo la via tracciata potrà facilmente procedere a formarsi un regolamento che si adatti pienamente alle esigenze concrete della propria persona.

Il volumetto sulla purezza contiene una buona trattazione del non facile argomento che è sostanzialmente conforme al metodo tradizionale. L'A. espone ordinatamente la definizione della purezza, la sua utilità e possibilità e i mezzi di preservazione e riparazione.

Le citazioni sono date costantemente in maniera troppo generica: vedere per es. a pag. 87: «dice lo Spirito Santo», «S. Ambrogio ha scritto» ecc. Non tutti apprenderanno quanto si afferma a pag. 208-9 sulle penitenze corporali e — specialmente dopo l'Istruzione del S. Ufficio (16 maggio 1943) — a pag. 191 riguardo all'iniziazione sessuale in relazione alla confessione e direzione spirituale.

Ci pare che questo lavoro del Guibert non corrisponda pienamente alle esigenze delle anime specie giovanili dei nostri tempi: eventualmente dovrebbe essere aggiornato tenendo conto dei documenti ecclesiastici e dei vari studi più importanti che interessano la materia sotto molteplici aspetti. E forse anche lo stile e il tono del lavoro andrebbero modificati, e cioè resi più vivi e convincenti. Comunque il solo fatto di essere giunto alla 5ª edizione italiana significa che ci sono categorie di persone cui il libro è ancora gradito e utile.

Don GEROLAMO LUZI

Sac. TOMMASO NEDIANI, *La fiorita francescana*, Milano, Soc. Edit. «Vita e Pensiero», 1946, pag. 542, L. 300.

Come dice il sottotitolo, si tratta di una «antologia della prosa francescana antica e moderna».

Quale è l'intento di questa pubblicazione? Abbiamo la risposta dallo stesso Nediani il quale afferma di aver avuto di mira «un solo scopo: raccogliere in mezzo all'immenso materiale artistico letterario, la influenza che il Santo ebbe nel nostro pensiero civile e letterario. Una antologia mistica, dunque, che sia come un sacro itinerario attraverso l'Italia nostra, piena tutta del nome e della gloria del poverello d'Assisi, quasi una piccola guida spirituale del francescano moderno che ama col Santo la bellezza e la spiritualità delle creature tutte sorelle a noi, e scala per salire al sommo bene».

Il P. Valugani O. F. M. ha diligentemente curato questa seconda edizione. Egli riconosce nel Nediani «un francescanofilo di valore e uno scrittore di pregi non comuni». Ripubblicando questo lavoro, sono state mantenute «immutate le linee generali della raccolta», in modo che il libro conservasse «la medesima fisionomia artistica e spirituale». Vi fu inserita «qualcuna delle pagine di sapore e di conte-

nuto francescano» scritte dopo la 1ª edizione, e furono invece eliminate altre pagine, perchè superflue, o pesanti, o storicamente dubbie o «meno adatte a quella media cultura, alla quale la raccolta è destinata».

L'opera è divisa in quattro parti: *San Francesco, Aureole francescane, Paesaggi fr., La poesia e la leggenda fr.* I brani riferiti appartengono a 87 scrittori, di cui 5 anonimi. Tolti questi ultimi e una diecina circa degli altri, tutti gli scrittori sono dell'Otto o Novecento. Pochi benchè rinomati gli stranieri rappresentati (Chesteron, Joergensen, Sabatier).

La raccolta suscita indubbiamente un grande interesse, per la documentazione che essa presenta di uno dei movimenti spirituali cristiani che ebbero maggior risonanza e che furono fecondi dei più ampi risultati. Il vasto e singolare fascio che S. Francesco e la sua opera esercitarono largamente in tutti i secoli trova qui delle conferme di vario genere anche per la grande diversità intellettuale e morale degli scrittori: si pensi, per es. — oltre ai già citati — a D'Annunzio, Luzzati, Mazzoni, Gaetano Negri, Nencioni, Ojetti, Oriani, Panzini, Salvadori, P. Semeria, Matilde Serao, Yorich, ecc. Sono nomi che si riscontrano facilmente nelle comuni antologie e di cui si ricercano con una certa qual curiosità i brani in questa per meglio penetrarne l'animo che in vari di essi non fu sempre ben disposto verso il cristianesimo. E perciò le loro composizioni francescane sono spesso saggi di notevole interesse più forse sotto l'aspetto di psicologia religiosa, che sotto quello di contributo alla storia della spiritualità francescana.

Non spetta a noi discutere i criteri con cui questa Antologia fu redatta: un lavoro del genere può essere svolto in vari modi, ciascuno dei quali può rispondere a diverse esigenze. Qualcuno avrebbe potuto desiderare l'inclusione di un maggior numero di stranieri: altri avrebbe preferito una più cospicua rappresentanza dei secoli che intercorrono fra le origini francescane e i tempi moderni, escludendo qualcuno tra i moderni che scrisse di S. Francesco forse più per ragioni estetiche che non per motivi religiosi o comunque senza notevole approfondimento della materia.

Non staremo a indagare la maggior o minor ragionevolezza di tali eventuali desideri.

Ci permetteremo soltanto alcuni rilievi, che ci sembrano oggettivi e che potranno

più facilmente essere condivisi da quanti sfoglieranno queste pagine.

Il lettore di media cultura, cui il libro è rivolto, avrebbe certo avuto piacere di trovare un'introduzione che servisse di orientamento di fronte alla enorme estensione della letteratura francescana: così i singoli autori potevano essere meglio valutati in quello che è stato il loro contributo effettivo a tale letteratura. Per es. dalla pag. 38 a pag. 47 si riferisce una conferenza di Paolo Sabatier sopra *L'originalità di S. Francesco*, che è riassunta nel « doppio carattere che pare un'antitesi, e che è al contrario la condizione stessa della vita; esso è: *profondamente sottomesso, perfettamente libero* » (pag. 39). E più avanti (a pag. 42) si afferma che quella del Santo era « *adesione piuttosto che sottomissione* » alla Chiesa, « a lui non verrebbe mai l'idea di obbedire senza comprendere e tanto meno di considerare come normale l'obbedienza nelle tenebre ». Che dire di un tale giudizio? È proprio conforme alle famose espressioni del Santo che paragonava il vero obbediente al *corpus exanime* (non *examine* com'è riferito a pag. 90) secondo la testimonianza di Tommaso da Celano? Si noti di passaggio che non c'è sostanzialmente differenza con la famosa e tanto calunniata comparazione ignaziana del *perinde ac cadaver*, eccetto che S. Francesco (a differenza di S. Ignazio) pare provi gusto nel descrivere il trattamento del morto che non fa proteste o reclami, ma « si statuatur in cathedra, non alta sed ima respicit; si collocetur in purpura, duplo palle-scet ». Si deve dunque ritenere falsa l'interpretazione del Sabatier che — secondo il Calamita — fa del santo un ribelle? Insomma il lettore di media cultura che legge prima il brano del Sabatier e poi a pag. 94 ne trova la severa critica del Calamita resta alquanto disorientato. Perché non si dice nulla al riguardo? E così è giusta l'interpretazione che del Santo dà il Gebhart che vede in S. Francesco il vero figlio di un secolo d'azione, l'amante del movimento e della luce, che crede che tutto quaggiù è buono, la società e la natura? (pag. 277-78). O bisogna — anche qui col Calamita (pag. 85) — ritenere che si tratta di una falsificazione, poichè ci vien presentato nel Serafico un ribelle benchè non dottrinale, « perchè egli non discute nessun dogma, ma è separato per via di fatto dalla Chiesa »? Ponendo così vicine queste affermazioni, non è difficile trovare la via giusta, ma in una antologia i brani si leggono separatamente e quindi potrebbe essere facile l'accettare certe asserzioni, an-

zi crederle giuste, appunto perchè riportate nella raccolta.

Ci sembra quindi un notevole difetto di questa pubblicazione l'essere priva di note che aiutino il lettore comune ad orientarsi in una esatta valutazione dei singoli brani sotto i vari aspetti dell'ortodossia, della storia, della letteratura, dello spirito francescano.

Ci sono — è vero — qua e là delle note, ma sono tolte dagli autori riferiti; almeno così sembra, perchè alcune qui nell'antologia non avrebbero alcuna ragione di esserci; si veda per es. la nota 2<sup>a</sup> a pag. 96 (con i dati della vita di S. Francesco), mentre da pag. 25 a pag. 32 le note riferite a un brano dei Fioretti devono essere tolte da un'antologia per scuole medie.

Un'altra osservazione riguarda le citazioni: spesso è riferito il nome dell'autore del brano, ma non si dice da quale opera sia riportato il brano stesso (così a pag. 78 per Mons. Bonomelli, a pag. 84 per Mons. Lanzoni e così altrove).

Ma nonostante questi appunti che abbiamo ritenuto doveroso fare, nel desiderio che una nuova edizione si presenti per quanto è possibile perfetta, dobbiamo concludere che la presente antologia merita di essere conosciuta e diffusa. Abbiamo bisogno in questi tempi di lotta e di incomprensioni, di sentire vicino a noi il Poverello d'Assisi che ci ripeta le parole del suo programma: *Pax et bonum!*

Rileggendo queste pagine, la Sua figura ci viene amorevolmente incontro per ripeterci gli insegnamenti del Vangelo, per indicarci come si fa in concreto ad essere buoni e a praticare quella vera fratellanza, di cui tutti parlano ma che è così rara nel mondo.

E quindi volentieri facciamo nostro l'augurio del P. Valugani « che questa nuova edizione della *Fiorita Francescana* vada per il mondo a portare un po' di quella Pace e di quel Bene, che furono il sospiro, la brama, l'ansia e l'aspirazione, non mai a pieno soddisfatti, del Patrono d'Italia, San Francesco d'Assisi ».

Don GEROLAMO LUZI

---

SCIACCA M. F., *Pascal*, coll. « Maestri del pensiero e dell'educazione », La Scuola Editrice, Brescia, 1946, II ed., pag. 270.

Già altra volta recensendo un volumetto di Franco Amerio sul Leibniz (cfr. *Sale-*



sianum, 1944, pagg. 110-111) abbiamo avuto l'occasione di far cenno della serie di profili dei « Maestri del Pensiero e dell'Educazione » allora appena iniziata da « La Scuola » di Brescia. In questi anni nonostante le difficoltà proprie del periodo di eccezionale emergenza che ancor dolorosamente si protrae, e nonostante i gravi danni subiti dall'Editrice (nel bombardamento del 3 marzo 1945 andarono inceneriti oltre 800.000 volumi, e furono distrutti alcuni reparti della tipografia e della legatoria), tale provvida iniziativa non si arenò, e i volumetti sempre più numerosi si allinearono gli uni a fianco degli altri: una quarantina ne è già stata pubblicata, e un'altra sessantina è in preparazione.

L'intrapresa editoriale anzi, in seguito al successo di questa prima serie di profili, si andrà allargando maggiormente, e a questa prima si aggiungeranno presto nuove serie che in alcune centinaia di rapidi saggi affidati a competenti, raccoglieranno e valuteranno il contributo umano nei vari settori del sapere e della cultura.

È evidente però che i « profili » sinora pubblicati non sono tutti dello stesso valore, e neppure tutti forse, sono stati scritti e, prima ancora, pensati in conformità alle finalità, e quindi ai limiti e alle caratteristiche proprie della collezione. Difetto questo comune nella maggior parte dei casi, alle pubblicazioni dovute ad una collaborazione varia ed eterogenea, e ancora a venti argomenti notevolmente diversi a trattarsi, e quindi di diversa duttilità e adattabilità allo schema prefisso.

Ma veniamo al volume che dobbiamo recensire, benché in questi casi sia di maggior momento dare un rapido ragguaglio dell'intera collezione.

Il profilo di *Pascal* delineato dallo Sciacca e uscito in breve tempo in seconda edizione, è da considerarsi unitamente al saggio sul *Vico* del prof. Franco Amerio, uno dei migliori della serie, anche se sembra trovarci un pochino a disagio, e quasi fuori posto.

Infatti l'estensione del volumetto ci pare eccessiva: l'andamento avrebbe potuto essere più rapido, più lineare l'esposizione, più concisa la formulazione del pensiero pascaliano, anche a costo di sorvolare un pochetto sulla documentazione e sul dettaglio.

Questo diciamo tenendo presenti i criteri a cui si ispira la collezione. Il volume dello Sciacca è qualcosa di più di un semplice profilo informativo ed orientativo: si tratta di uno studio e di una presentazione completa del Pascal dal punto di vista filosofico.

Nella non ricca bibliografia italiana sull'illustre pensatore francese mancava, anche dopo il notevole studio d'insieme pubblicato dal Serini (*Pascal*, Einaudi, Torino, 1943), uno studio del genere, e quello che noi segnaliamo può, sia pur nella modestia delle intenzioni dell'A., considerarsi come un buono e soprattutto chiaro contributo e avviamento agli studi pascaliani. Il lavoro dello Sciacca è essenzialmente un tentativo di ricostruzione e di ricerca dei primi generatori di un pensiero che fiottò da una vita molteplice, in ritmo di spontaneità, e che se nel suo procedere a lampeggiamenti ed intuizioni, sembra quasi ribellarsi e sfuggire ad ogni tentativo di sistemazione, sa, anche nel frammentarismo dell'analisi e dell'interesse contingente, ritrovarsi sempre più veracemente e profondamente, quanto maggiore poteva sembrare la dispersione.

La struttura del profilo è relativamente semplice, e per lo più modellata sul tipo comune della serie: in una *prima* parte vien delineata la figura dell'« uomo » e dello « scienziato » opportunamente rilevata sullo sfondo di un secolo vibrante di contrasti di idealità e di azione. Nè in rapporto al rimanente del volume le quasi 90 pagine dedicate a questo scopo sono troppe: il dato biografico è nel Pascal la chiave necessaria per la comprensione del suo pensiero, nè mai da esso si potrà prescindere, chè significherebbe lasciarsi sfuggire il meglio e il più vero Pascal. Nella *seconda* parte l'A., chiarite con sobrietà la ragione storica e la posizione teoretica del Giansenismo, affronta con sano equilibrio, e per lo più sulla scorta del Blondel (*Le jansénisme l'antijansénisme de P.*, nella *Revue de Méthaphisique et de Morale*, aprile-giugno 1923), il discusso problema del rapporto del Pascal con il Giansenismo. « *Pascal è giansenista fino al punto in cui il giansenismo resta un movimento religioso dentro l'ambito dello spirito del cattolicesimo* » (Sciacca, op. cit., p. 138). Il P. insomma avrebbe aderito al giansenismo come movimento e restaurazione spirituale, e non come sistemazione dottrinale in campo dogmatico, pur sempre ammettendo nello stesso Pascal una evoluzione, o meglio uno spostamento dal primo al secondo piano.

La *terza* parte, la più estesa e anche la fondamentale, e a cui le precedenti due son di preparazione, è una ricostruzione sagace del pensiero del « *Filosofo Cristiano* », condotta sui frammenti dei « *Pensieri* », nello sforzo di rintracciare e ridare nella loro genuinità ed armonia di insieme, le linee massime della grande apologia che il P. vagheggiò di innalzare a difesa e ba-

luardo del Cristianesimo, quasi a conclusione necessaria della sua vita di scienziato, di filosofo e di cristiano. E nelle pagine del ch.mo professore dell'Ateneo Pavese, il Pascal è posto nella sua vera luce: anima ardente, appassionata di verità, e di interiorità ricca, le cui linee ascendive verso una umanità più completa e più pura, realizzata nella comunione amorosa con la divinità, sono colte e focalizzate nel loro graduale progredire. Cammino cosciente e faticoso all'Assoluto nel franamento dei valori puramente umani: tale il dramma pascaliano, come altre mille anni prima era stato il dramma di Agostino, e come è ogni giorno il tormento dell'uomo veramente pensoso di se stesso. Esistenzialismo Cristiano *ante litteram* adunque, scaturiente dal dissidio interiore, e dalla contraddizione che vive nel cuore umano, incontro di grandezza e miseria, per concludersi non nel tugurio della negazione, o nei castelli fumosi di una ubriacatura razionalistica, ma nell'esatto riconoscimento della propria posizione metafisica di esseri « donati », e nell'esercizio pratico della virtù metafisica per eccellenza, l'umiltà. Qui il segreto della perenne attualità del Pascal.

E lo Sciacca che al Pascal si è accostato, oltrechè con la simpatia che sempre deve accompagnare l'indagatore per l'oggetto della sua ricerca, con la passione dell'uomo che nel Pascal ritrova parte di se stesso, e col quale ha certo comune l'orientamento e il metodo di pensiero ed identica la mèta terminale, ha saputo dare al suo saggio il pregio non comune di far sorgere nel lettore il desiderio di meglio conoscere il Pascal, e di leggere e meditare direttamente i « *Pensieri* ».

ARISTIDE VESCO

*Le reliquie di S. Domenico. Storia e leggenda.* — Ricerche scientifiche - Ricostruzione fisica. A cura dell'Ordine Domenicano e sotto gli auspici della Pontificia Accademia delle Scienze. — Bologna 1946, pagg. VIII-320, con 63 tavole fuori testo, L. 1000.

I pericoli di eventuali incursioni aeree indussero tre anni fa i religiosi domenicani di Bologna a mettere in sicuro le reliquie di S. Domenico. Aperto il sarcofago del Pisano si poté scorgere la cassa delle reliquie che per vari secoli più nessuno aveva visto.

Prima di trasferire la cassa dall'Arca monumentale alla Tomba-rifugio, con indovinatissimo pensiero, per invito dei Padri Domenicani, fu eseguita dal prof. Gian Giuseppe Palmieri, direttore dell'Istituto di Radiologia dell'Università di Bologna, la ricognizione radiologica a feretro chiuso delle ossa del Santo.

S. S. Pio XII gradendo l'omaggio devoto di un'immagine radiografica grande al naturale dei resti di S. Domenico, espresse il desiderio che le ricerche scientifiche intorno alle venerate reliquie fossero ulteriormente continuate e approfondite, con speciale riguardo al Teschio del Santo custodito a parte in un prezioso reliquiario. In seguito a quest'alta ispirazione, che diceva una volta di più l'amore di verace scienza di cui è nobilmente acceso l'animo del Pastore Angelico, il 5 agosto 1943 veniva aperto l'artistico reliquiario dell'insigne cesellatore bolognese Iacopo Roseto, in cui dal 1383 è conservato il Teschio del Fondatore dei Frati Predicatori, ed estrattane la sacra reliquia, veniva trasferita nell'Istituto di Radiologia e in quello di Antropologia dell'Università di Bologna, dov'era sottoposta, con tutte le cautele suggerite dalla pietà, all'attento esame della più moderna ricerca scientifica.

Il sopranominato prof. G. G. Palmieri eseguiva una serie di radiografie del Cranio; la prof.ssa Elsa Graffi-Benassi, L. D. di Antropologia e incaricata di Statistica nell'Ateneo bolognese, rilevava tutti i dati morfologici metrici che avrebbero consentito al prof. Fabio Frassetto, ordinario di Antropologia, dopo una serie di minuziosi confronti dei principali ritratti di S. Domenico, di ricostruirne il volto e la figura fisica; il prof. Oliviero M. Olivo, ordinario di Anatomia umana normale, sottoponeva all'analisi istologica le formazioni pilifere raccolte nella bambagia che era stata a contatto col teschio; il prof. Attilio Branzi, incaricato di Clinica Odontoiatrica, eseguiva uno scrupoloso controllo delle molteplici reliquie dentarie del Santo allo scopo di garantirne l'autenticità. Contemporaneamente il P. dott. Alfonso D'Amato O. P., si accingeva ad un severo studio storico intorno alle molte vicende cui furono soggetti, nel corso dei secoli, i resti mortali del grande « atleta della fede cristiana ».

Dalla complessa ricerca scientifica, sotto l'apparente aridità delle cifre, si venne profilando come per prodigio, alla distanza di più di sette secoli dalla morte, la persona fisica e il volto di S. Domenico, che lo scultore prof. Pini ritrasse fedelmente in un pregevole busto.

I risultati di tali studi sono l'oggetto di questo volume, riccamente illustrato, in cui i professori D'Amato, Palmieri, Graffi-Benassi, Branzi, Olivo e Frassetto, riferiscono e illustrano i dati raccolti nelle loro diligenti e diuturne indagini.

L'importanza di questa pubblicazione trascende le circostanze storiche e contingenti da cui ebbe origine ed assume un valore universale, poichè mette in pregio un metodo assolutamente nuovo di ricognizione delle reliquie dei santi e rappresenta una forma tecnica e moderna di autenticazione delle medesime.

La scienza viene ancora una volta al ser-

vizio della religione e la pietà agiografica e la venerazione dei fedeli trovano in questa cooperazione una splendida conferma del loro oggetto tradizionale ed una significativa testimonianza della serietà della devozione popolare.

Siamo quindi grati ai Padri Domenicani di averci concesso di vedere con i nostri occhi le preziose reliquie e la fedele riproduzione del volto di S. Domenico, che predica e stimola ancora a quella vita cristiana che dev'essere anche oggi, come nel secolo che fu suo, il fondamento del rinnovamento del mondo.

Don DOMENICO BERTETTO

*Nulla osta:* SAC. DOTT. NAZARENO CAMILLERI, Revis. Deleg. — *Imprimatur:* MONS. LUIGI COCCOLO, Vic. Gen.

**Sac. Dott. ANDREA GENNARO - Direttore responsabile.**

**Torino, 1946 — Scuola Tipografica Salesiana**





# INDICE DELL'ANNATA

Sac. Prof. NAZARENO CAMILLERI, S. S.: *Nel primo anniversario di D. Eusebio Vismara, primo Decano della Facoltà Teologica del Pontificio Ateneo Salesiano*, pag. 3.

## ARTICOLI

BOGLIOLO Sac. Prof. LUIGI, S. S.: *Sul concetto tomistico di «divenire»*, pag. 136.

CAMILLERI Sac. Prof. NAZARENO, S. S.: *Dall'intelligibilità all'esistenza dell'Assoluto*, pag. 10.

CAPELLO GIACOMO, S. S.: *G. B. Vico e il processo contro «ateisti» napoletani*, pag. 326.

CASTANO Sac. Dott. LUIGI, S. S.: *L'influsso del Concilio di Trento nell'istruzione religiosa del popolo italiano durante il cinquecento*, pag. 299.

CASTELLINO Sac. Prof. GIORGIO, S. S.: *La dossologia della lettera agli Efesini (I, 3-14): analisi della forma e del contenuto*, pag. 147.

FOGLIASSO Sac. Prof. EMILIO, S. S.: *La tesi fondamentale del «Jus Publicum Ecclesiasticum»*, pag. 67.

MIANO Sac. Prof. VINCENZO, S. S.: *La Confessione di devozione nella Scolastica pretridentina*, pag. 177.

PANZARASA Sac. Prof. VALENTINO, S. S.: *Il fine primario del Matrimonio*, pag. 256.

VISMARA Sac. Prof. EUSEBIO M., S. S.: *Il Testamento del Signore alla luce della Tradizione*, pag. 284.

## RECENSIONI

BELLARMINUS ROBERTUS (S.): *Opera oratoria postuma*, vol. I, D. G. Luzi, pag. 344.

BETTONI EFREM, O. F. M.: *Vent'anni di Studi Scotisti (1920-1940)*, D. N. Camilleri, pag. 168.

— *Duns Scoto*, D. V. Miano, pag. 348.

BIANCO ALFREDO: *Problemi fondamentali*, D. E. Fogliasso, pag. 355.

CHARMOT FRANCESCO, S. J.: *La dottrina spirituale degli uomini di azione*, D. V. Miano, pag. 352.

*Educational Policies Commission; Education and the People's Peace*, N. N., pag. 176.

FALLER OTTO, S. J.: *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. M. Virginis*, D. D. Bertetto, pag. 343.

FRANCESCHINI EZIO: *Un uomo: Carlo Mengarelli*, D. L. Luzi, pag. 174.

GIACON CARLO, S. J.: *Scienze e Filosofia*, D. L. Bogliolo, pag. 354.

GRAZIOLI ANGELO: *La confessione dei giovanetti*, D. G. Luzi, pag. 174.

GUIBERT J.: *I doveri del Seminarista*, D. G. Luzi, pag. 356.

HÖPPL HILDEBRANDUS, O. S. B.: *Introductio specialis in Vetus Testamentum*, D. G. Castellino, pag. 353.

- JOUVE A. : *Le Domenicali di un parroco di campagna*, D. G. Luzi, pag. 356.
- JUGE A. : *Prontuario di predicazione*, D. G. Luzi, pag. 356.
- JUGIE MARTIN A. A. : *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, D. D. Bertetto, pag. 170.
- MARMION COLUMBA : *Di fronte alla sofferenza. - Venite al Cristo voi tutti che soffrite*, D. G. Luzi, pag. 173.
- NEDIANI TOMMASO : *La fiorita francescana*, D. G. Luzi, pag. 357.
- Reliquie di S. Domenico (Le)*, D. D. Bertetto, pag. 360.
- ROSSI GERMANO : *Cortesia sacerdotale*, D. G. Luzi, pag. 175.
- SCIACCA M. F. : *Reid* : Coll. « *I maestri del pensiero* », D. V. Miano, pag. 351.
- *Il problema di Dio e della Religione nella Filosofia attuale*, D. L. Bogliolo, pag. 353.
- *Pascal* : Coll. « *I maestri del pensiero* », A. Vesco, pag. 358.
- SCHRYVERS GIUSEPPE, C. SS. R. : *I principi di vita spirituale*, D. P. Broccardo, pag. 172.
- TER HAAR FRANCISCUS, SS. R. : *Casus Conscientiae*, Voll. 2, D. G. Luzi, pag. 347.
- VAGAGGINI CIPRIANO : *Maria nelle opere di Origene*, D. D. Bertetto, pag. 346.
- VANNICELLI LUIGI, O. F. M. : *La religione dei Lolo*, D. G. Dalla Nora, pag. 175.

## TEOLOGIA E LEGGI ECCLESIASTICHE

### TEOLOGIA

ALLIEVI LUIGI. — *Disegno di storia della Teologia.* Pag. VII-470, in-16.  
L. 180 —

*Il metodo di esposizione sintetico-analitica seguito dall'Esimo Autore in quest'opera e le linee fondamentali dello sviluppo delle varie scienze teologiche subito tracciate rendono più facile, a chi si inizia a questo studio, l'abb. acciare l'insieme in un'unica visione.*

INDICE ANALITICO: Prefazione - Introduzione - Bibliografia generale - Parte I: *Il Medioevo* - *Capo primo*: Preparazione alla Scolastica - La rinascenza carolingia. - *Capo secondo*: Periodo delle origini e rinascenza del secolo XII. - *Capo terzo*: L'apogeo della Scolastica. - *Capo quarto*: La crisi della Scolastica. - Parte II: *L'età moderna* - *Capo primo*: Il periodo pretridentino. - *Capo secondo*: Il risveglio postridentino (1563-1660) - *Capo terzo*: Decadenza speculativa (1660-1760) - *Capo quarto*: Di fronte al razionalismo (1760-1830). - *Capo quinto*: Teologia contemporanea - Tavola cronologica - Indice alfabetico.

ANTOONINI Mons. GIUSEPPE. — *Teologia Pastorale* (I Sacramenti - I registri parrocchiali) . . . . . » 50 —

FRASSINETTI Sac. GIUSEPPE, Priore a S. Sabina in Genova. — *Compendio della Teologia Morale di S. Alfonso Maria De' Liguori Vescovo di S. Agata dei Goti e Dottore della Chiesa.* Undecima edizione adattata al Codice di diritto Canonico.  
Due volumi in-8 di pagine complessive 1004 . . . . . » 450 —

La dottrina profonda e sicura, la prudente saggezza nella soluzione delle questioni anche più scabrose, la spirituale unzione che tutto pervade, rendono questi due volumi preziosi come lettura e come manuale di consultazione per i confessori e per le guide spirituali delle anime.

MAZZELLA Mons. ORAZIO, Arciv. di Taranto. — *Praelectiones scholasticodogmaticae breviori cursui accommodatae.* Editio quinta recognita et aucta.  
Vol. I. *Tractatus de vera religione, de Scriptura, de Traditione et de Ecclesia Christi* . . . . . » 200 —

**SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - TORINO**

- Vol. II. *Tractatus de Deo Uno ac Trino et de Deo Creante* L. 200 —  
 Vol. III. *Tractatus de Verbo Incarnato, de Gratia Christi et de Virtutibus infusis* . . . . . » 200 —  
 Vol. IV. *Tractatus de Sacramentis et de Novissimis* . . . . . » 200 —

I volumi si raccomandano non solo per la ben nota dottrina dell'A., ma pure per le esperienze didattiche che ne hanno fatto molte scuole teologiche d'Italia e dell'estero.

- PICCIOLI GIULIANO, O. F. M. — *Manuale di teologia ascetica. Volume*  
*di pag. 312* . . . . . » 100 —

La scienza della cristiana perfezione e del modo d'indirizzarvi le anime con gli aiuti della grazia divina, cioè la teologia ascetica, complemento della teologia morale, ha trovato nel P. Piccoli un espositore attento e perspicace, che ha saputo presentarle in bell'ordine i principi fondamentali, appianando le vie della loro pratica applicazione, sciogliendo le difficoltà che rendono malagevole il cammino della virtù, chiarendo i dubbi atti a creare lo scoraggiamento e l'inerzia. Libro, dunque, fatto di esperienze sacerdotali e di sapienza interiore; tale da meritare l'attenzione e il plauso di cultori di discipline religiose.

- PRAT F., S. J. — *La Teologia di San Paolo. Traduzione del Sal. Don*  
*Giulio Albera. 2 volumi, complessive pag. 950* . . . . . » 800 —

Esegesi paolina che molti hanno studiata. Opera di largo respiro che fornisce elementi sicuri d'analisi e conclusioni aggiornate. La fama dell'A. ne garantisce la serietà.

- SAVIO CAROLUS FIDELIS. — *Minus malum utrum liceat consulere.*  
*Fascicolo in-8, pagine 34.* . . . . . » 10 —

- *Casus quintus animadversiones addendae ad libellum « Minus malum » eiusdem auctoris* . . . . . » 5 —

**LEGGI ECCLESIASTICHE**

- CAVIGIOLI Mons. GIOVANNI. — *Manuale di Diritto Canonico. Volume*  
*in-8 di pagine 920. 3ª edizione riveduta, accresciuta ed integrata della*  
*sezione sacramentaria* . . . . . » 800 —

- *Guida allo studio canonico-morale del trattato: De Matrimonio.*  
*2ª edizione ampliata in armonia con la recente legislazione canonica*  
*e civile. Volume in-8, pag. 204* . . . . . » 75 —

- FINO AVV. SAVERIO. — *Piccola Enciclopedia del beneficiato con le*  
*leggi ecclesiastiche e i formulari degli atti principali. Volume in-16,*  
*pag. 672* . . . . . » 240 —



2  
:  
:

